رَبَّنَا اٰتِنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً وَّهَيِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا ۰

بوادر النوادر

از حکیم الامۃ حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی قدس اللہ سرہٗ

جو حضرت اقدسؒ کی آخری تصنیف اور
تمام تصانیف و مواعظ کا انتخاب ہے

باہتمام

محمد زکی ناظم "مکتبہ اشرف العلوم" اور
شعبۂ دار الاشاعت دیوبند

DELHI PHOTO BLOCK Co.

عبارة اللوح من مؤلف هذه الرسالة اعنی حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا محمد اشرف علی صاحب نور اللہ مرقدہ

قال الله تعالى في النجم

ام لم ينبأ بما في صحف موسى الى قوله فغشاها ما غشى

(او الى ما قبله عه بلا تعيين)

لما دلت الآيات على حسن التقاط بعض المرام ، من كثير الكلام باقتضاء المقام ، حيث ذكر فيها بعض عه مما في صحف موسى وابراهام ، عليهما الصلوة والسلام ، وكان هذا من ذوات هذا الشان ـ

عه [illegible]

عه [illegible]

رسالہ

بوادر النوادر

المنتخبة من تاليفات هذا العبد المستهام ، حيث اقتصر في انتخابها على المهام ، من العلوم والاحكام ، وهذبتها ورتبتها باكمل اهتمام ، واجمل نظام ،

ثم اعتنى بطبعها مرة ثانية

العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي غفر له باضافة بعض الحواشي المفيدة في مواضع عديدة

في محرم الحرام سنة ١٣٦٥ھ

من مكتبة اشرف العلوم شعبة دار الاشاعة بديوبند ضلع سهارنپور

وقد اهتم بتصحيحه العزيز الفاضل المولوی سید حسن المدرس بدار العلوم الديوبند

(مطبوعہ کمال پرنٹنگ پریس دہلی)

عرض از ناشر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی - اما بعد بقیۃ السلف حجۃ الخلف - مجدد الملۃ حکیم الامۃ امام ربانی سیدی حضرت مولانا اشرف علی صاحب قدس اللہ سرہٗ کی یہ تصنیف تاریخ تصنیف کے اعتبار سے سب سے آخری اور خاتمۃ التصانیف ہے - اور مضامین کے اعتبار سے روح التصانیف حضرت اقدس نور اللہ مرقدہٗ نے اس کتاب کی اصل یعنی فہرست مضامین مع حوالہ کتب کو ۱۳۴۲ھ سے ۱۳۵۱ھ تک مختلف وقتوں میں مرتب فرمایا - حق سبحانہ وتعالیٰ نے حضرت اقدس کو مشکل سے مشکل کام میں آسان سے آسان راستہ نکالدینے کی ایک خصوصیت عطا فرمائی تھی اس لئے یہ فہرستیں تو خود قلم مبارک سے مرتب کردیں اور شائع کردیں اور یہ وصیت لکھدی کہ کوئی صاحب ان فہرستوں کے اصل مضامین کو تمام تصانیف سے منتخب کرکے شائع کردیں - اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ معاملہ بھی حضرت اقدس کیساتھ ہمیشہ سے تھا کہ ؎

می دہد یزداں مراد متقیں
تو چناں خواہی خدا خواہد چنیں

چنانچہ جنگ کی وجہ سے سامان طباعت مفقود ہونے کے باوجود ایک صاحب خیر شیخ محمد عبد الکریم صاحب پنشنر جج کراچی اسکی طباعت کیلئے آمادہ ہوگئے جنکی لکھی ہوئی تمہید شروع میں درج ہے - اور حضرت اقدس کے مرض وفات میں یہ کتاب مکمل طبع ہوگئی - لکھنؤ میں چھپی تھی - تھانہ بھون پہونچنے میں کچھ دیر لگی تو روزانہ انتظار رہتا تھا - وفات سے تقریباً بیس روز پہلے یہ کتاب پہونچ گئی جس سے بہت ہی مسرور ہوئے - گرانی شدید کی وجہ سے بہت ہی تھوڑے نسخے طبع ہوئے تھے جنمیں کچھ نسخے حضرت والا نے اپنی رقم سے اپنے لئے طبع کرائے تھے - یہ نسخے اپنے مخصوص متعلقین میں تقسیم فرمائے - سب سے پہلا نسخہ اس ناکارہ کو عطا فرمایا - یہ سب مطبوعہ نسخے اسقدر قلیل تھے کہ بہت کم حضرات کو دستیاب ہوئے - حضرت اقدس کی وفات کے بعد اسکی دوبارہ طباعت سب سے زیادہ ضروری معلوم ہوئی - اور چند مخلص دوستوں کے تقاضا نے اور ہمت پیدا کردی - اونکی برکت سے حق تعالیٰ نے اس کی طبع ثانی کا شرف اس ناکارہ کو عطا فرمایا - کہیں کہیں کچھ مفید حواشی کے اضافہ کی بھی توفیق ہوئی - تصحیح کا بھی حسب قدرت اہتمام کیا گیا اور بلحاظ تناسب ضخامت کتاب کی دو جلدیں کردی گئیں جلد اول میں اصل کتاب کے تین حصے غرائب الحکم نوادر ہیں اور جلد دوم میں وہ رسائل مستقلہ جنکا حوالہ تینوں مذکورہ حصوں میں آیا ہے - وللہ الحمد اولہ وآخرہ +

بندہ محمد شفیع دیوبندی عفا اللہ عنہ - محرم ۱۳۶۵ھ

تمہید ناشر اول

بعد الحمد والصلوٰۃ - یہ ایک نہایت عجیب دلچسپ رسالہ ہے ملقب بہ بوادر النوادر جو جامع ہے حضرت سیدی وسندی حکیم الامۃ مجدد الملۃ مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب دام ظلہم العالی کے تین سو متفرق مضامین کا اس کے قبل ان مضامین کی تین فہرستیں بھی صاحب مضامین کے قلم سے مختلف اوقات میں مرتب ہو چکی ہیں جنمیں سے بعض

شائع بھی ہوئی ہیں اور بعض قلمی مدرسہ امداد العلوم میں محفوظ تھیں۔ ان میں ہر فہرست سنو مضمون کی ہے مع عدم اعتبار الکسر اور یہ مضامین مختلف علمی ابواب کے ہیں جو باستثنار نہایت قلیل مختلف رسالوں میں شائع ہو چکے ہیں مگر بعض دواعی جو کہ بعض فہرست ہائے مذکورہ کی تمہیدیں مذکور ہیں ان کے مجتمعاً شائع ہونے کے مقتضی تھے جنکا حاصل یہ ہے بعض مضامین عمدہ وقت کا بدون تعب ملجانا اور خود ایک جلسہ میں انکے مطالعہ کا موجب تجدید نشاط ہونا اور حق تعالیٰ کی نعمت کا اظہار کہ ایک خاص شان کے مضامین بدون مشقت حضرت صاحب تالیف دام ظلہم کے قلب پر وارد فرمائے اور ان مصالح کی تحصیل و تکمیل کیلئے بعض تمہیدات میں منجانب صاحب مضامین ان مضامین کے مستقلاً شائع کرنے کا مشورہ بھی دیا گیا ہے۔ اس عاجز نے اس مشورہ پر عمل کرنے کیلئے اس خدمت کی سعادت حاصل کرنے کا عزم کیا اور توفیق الٰہی نے دستگیری فرمائی چنانچہ رسالہ ہذا جو تینوں مذکورہ فہرستوں کے مضامین کا جامع ہے اُس صورت مجوزہ میں آپ کے سامنے ہے۔ ناظرین سے امید ہے کہ رسالہ کے نافع ہونے کی اور اس عاجز کی یہ خدمت علمی مقبول ہونے اور ذخیرۂ آخرت ہونے کی دعا فرماویں۔

چونکہ مذکورہ فہرستوں کی تمہیدیں بھی بہت فوائد پر مشتمل ہیں اس لئے صاحب مضامین کے مشورہ سے اصلح و انفع بھی معلوم ہوا کہ نقل مسائل سے پہلے اُن تمہیدات کو بھی بعینہا نقل کر دیا جاوے۔ پھر مسائل کو اُن ہی عنوانات سے جو فہرستوں میں تجویز کئے گئے ہیں نقل کیا جاوے اور قبل نقل ان تمہیدات اور فہرستوں کو احتیاطاً صاحب مضامین کی نظر سے بھی مکرر گذران دیا گیا ہے اس نظر کے وقت کہیں کہیں عبارات اور مسائل کے نمبروں میں خفیف خفیف تصرف سے بھی کام لیا گیا ہے اُن مواقع میں عبارات سابقہ مطبوعہ کی ساتھ اختلاف ہونے سے شبہ نہ کیا جاوے۔

واللہ ولی الہدایۃ فی کل روایۃ ودرایۃ وھو العاصم عن کل غوایۃ۔

العارض الشیخ محمد عبد الکریم ریٹائرڈ جج ہنشنر۔ مقام کراچی۔ سلخ رجب ۱۳۵۹ھ

تمہید فہرست اوّل

غرائب الرغائب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ مجموعہ ہے احقر کے ایسے چند مضامین کا جو بلا نقل جزئی استناداً الی الکلیات مواقع خاصہ پر ذہن میں آیا کئے۔ اسی لئے ان کو غرائب سے ملقب کیا گیا اور چونکہ یہ مضامین نہایت دلچسپ ہیں اسلئے ان کو رغائب سے موصوف کیا گیا اور غرض ان کے جمع کرنے سے چند امور ہیں ✦

(۱) تفریح ناظرین ان کے مطالعہ سے بوجہ ان کے عجیب و غریب ہونے کے لان کل جدید لذیذ۔

(۲) تحدث بالنعمۃ کہ احقر کو باعتبار ان کے علم کے ان نعم علمیہ میں بعضے لوگوں سے متفرد فرمایا گیا۔

(۳) توقع اصلاح از اہل علم بوجہ احتمال غلط بسبب عدم استناد الی النقل الصریح اور گو ان مضامین کا اکثر حصہ مختلف تالیفات میں شائع بھی ہو چکا ہے مگر متفرق ہونیکے سبب بعض اوقات خود مجھ کو بھی انکا موقع یاد نہ آتا تھا اسلئے سرسری تتبع کے بعد انکو مجتمع کر دینا اعجل و اسہل فی النفع معلوم ہوا۔ اور اسی وجہ سے مستقل تصنیفات کے مضامین کو اس میں نہیں لیا گیا۔ الا نادر لعارض ما کیونکہ ان سے اخذ کرنا چنداں دشوار نہیں۔ اور یہ مضامین ایک مانہ محدود تک ہیں اور ایسے مضامین اور بھی ہیں مگر فی الحال سنو پر اکتفا کیا گیا اور ان دونوں وصف مع رسالہ

ہمرنگ ہے اصدق الرویا کا اور زمانہ بھی دونوں کی تالیف کا ایک ہے۔ واللہ تعالیٰ ولی النعم ومن العلوم والحکم۔

(اشرف علی عفی عنہ)

تمہید فہرست۲ دوم

الکلم الدالۃ علی الحکم الضالۃ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ عرض ہے کہ اس رسالہ کی اجمالی حقیقت اس کے نام ہی سے ظاہر ہے اور تفصیل یہ ہے کہ مجھ کو بعض اوقات اپنے لکھے ہوئے بعض مضامین کے تفحص کی ضرورت ہوتی تھی خواہ کسی سائل کے جواب کیلئے خواہ کسی شائق کے ابتدائی خطاب کیلئے اور وہ اس وجہ سے کہ غیر مستقل مولفات میں (جیسے مختلف اوقات کے فتاویٰ اور جیسے ماہواری رسالے) منتشر تھے بعض اوقات ملتے نہ تھے اسلئے میں نے ایسے مولفاتعہ پر ایک سرسری نظر ڈالکر ایسے مضامین کے نشانات کو اپنی سہولت کیلئے اولاً اور دوسرے ناظرین کیلئے ثانیاً ایک جدول کی شکل میں ضبط کر لیا اگر کسی کو مختلف مسائل کا جمع کرنا بھی تکلف معلوم ہو وہ انہی نشانات سے انکو ایک مستقل رسالہ کی صورت میں بھی جمع کر سکتا ہے اور چونکہ اسکو رسالہ غرائب کیساتھ بعض اوصاف میں اشتراک بھی ہے جیسے مجموعہ مضامین کی تعداد اور جیسے ان مضامین کا خاص شان سے نافع ہونا اسلئے اسکو حکماً غرائب کا دوسرا حصہ بھی قرار دیا جا سکتا ہے اور حقیقۃً اسلئے نہیں کہ اس کے تدوین کی بنا جو کہ اسکے خطبہ میں مذکور ہے اسکی تدوین کی بنا سے جو کہ ابھی اوپر مذکور ہوئی متمائز ہے۔ اللّٰھم ربنا لک الحمد علی ما سھلت لنا الامور وشرحت لنا الصدور۔

کتبہ اشرف علی خامس شہر رمضان المبارک ۱۳۴۲ھ

تمہید فہرست۳ سوم

نوادر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ رسالہ گویا جلد ثانی ہے رسالہ الکلم الدالۃ علی الحکم الضالۃعہ کی جو ۱۳۴۲ھ کے رمضان میں لکھا گیا اور النور میں شائع کیا گیا تھا جسکی حقیقت اسکے خطبہ سے ظاہر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض اوقات مجھ کو اپنے ایسے لکھے ہوئے مضامین کے تفحص کی ضرورت ہوتی تھی جو غیر مستقل مولفاتعہ میں منتشر تھے اور وہ بعض اوقات ملتے نہ تھے۔ اسلئے میں نے ایسے مولفات پر سرسری نظر ڈالکر ایسے مضامین کے نشانات کو اپنی سہولت کیلئے اولاً اور دوسرے ناظرین کے نفع کیلئے ثانیاً ایک جدول کی شکل میں ضبط کر لیا تھا چونکہ سنہ مذکور کے بعد اور مضامین بھی اس قسم کے لکھے گئے یا اس شان کے ثابت ہوئے اسلئے اس فہرست میں اضافہ کی حاجت ہوئی وہ اضافہ یہ ہے اور فہرستہائے بالا سے امتیاز کیلئے اسکے اجزا کا عنوان نادرہ مناسب معلوم ہوا اب یہ کل تین فہرستیں ہوئیں مضامین عجیبہ مہمہ کی۔ اگر ان مضامین کے دیکھنے کیلئے کسی کو مختلف مسائل کا جمع کرنا تکلف ہو وہ ان ہی نشانات سے انکو ایک مستقل رسالہ کی صورت میں جمع کر سکتا ہے۔ اگر ایسا اتفاق ہو تو مشورۃً عرض کیا جاتا ہے کہ اس مجموعہ کا لقب بوادر النوادر رکھا جاوے۔

کتبہ اشرف علی ۱۳۵۱ھ

عہ بکسر الکاف وفتح اللام جمع کلمۃ بکسر الکاف وسکون اللام تکسر جمع کسرۃ کذا فی القاموس ۱۲ منہ عہ اور بعض مستقل مولفات کا جو ایک آدھ مضمون آگیا ہے یا کوئی مضمون مستانف غیر منقول عن المولف السابق آگیا ہے وہ استطراداً ہے ۱۲ منہ

آغاز مسائل مقصودہ

اب ہر فہرست کے مسائل بامتیاز عنوانات مجوزہ تمہیدات منقول ہوتے ہیں

مسائل فہرست اوّل

یعنی

غرائب الرغائب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پہلا غریبہ

در دفع اشکال عدم اطمینان بذکر اللہ

حال - احقر کی اپنے حال زار پر بہت ندامت و پریشانی ہے کہ ارشاد خداوندی تو ہے الا بذکر اللہ تطمئن القلوب احقر کو کیوں برخلاف اسکے بے اطمینانی و پریشانی شامل حال ہے۔

تحقیق - مراد آیت میں اطمینان طبعی نہیں ورنہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ قول ولکن لیطمئن قلبی کہ دال ہے اس وقت عدم حصول اطمینان پر مستلزم ہوگا نعوذ باللہ انکے عدم تاثر کو ذکر سے حاشا وکلا۔ اس کا کون قائل ہو سکتا ہے بلکہ مراد اس سے اطمینان عقلی یعنی ایمان اعتقادی ہے جس کو ابراہیم علیہ السلام نے اپنے قول بلیٰ میں ظاہر فرمایا ہے پس آیت میں یہی اطمینان اعتقادی مراد ہے دلیل اسکی خود سیاق و سباق ہے قال تعالیٰ ویقول الذین کفروا لولا انزل علیہ اٰیۃ من ربہ . اس کے جواب کے سلسلہ میں ارشاد ہوا ہے یعنی یہ لوگ عناد سے فرمائش معجزات مقترحہ کی کرتے ہیں اور جو اہل ایمان ہیں وہ ذکر اللہ سے کہ فرد اعظم اس کی قرآن ہے مطمئن ہوتے ہیں یعنی ایمان لاتے ہیں۔ یعنی قرآن

کے اعجاز کو دلالت علی النبوۃ کے لئے کافی سمجھتے ہیں اور ذکر اللہ میں بھی خود بہت ہے کہ جس مرتبہ کا ذکر ہوتا ہے اسی مرتبہ کا اس سے اطمینان ہوتا ہے۔ ذکر اعتقادی سے اطمینان اعتقادی اور ذکر حالی سے اطمینان حالی۔ آپ ذکر اعتقادی پر اطمینان حالی تلاش کرتے ہیں۔ وہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ شدہ شدہ ہوجاویگا اس کے نہ ہونے سے شبہ عدم نافعیت ذکر کا نہ کریں فقط ترجیہ حصہ سوم صـ

دوسرا عنـــریــہ

قاعدہ کلیہ اُصولیہ لاعبرۃ لخصوص السبب بل العبرۃ	در تحقیق قاعدہ اُصولیہ اعتبار عموم الفاظ

لعموم الالفاظ میں عموم سے وہ عموم مراد ہے جو مُرادِ متکلم سے متجاوز نہ ہو چنانچہ حدیث میں ہے لیس من البر الصیام فی السفر ظاہر ہے کہ الفاظ عام ہیں مگر یہ بھی جمہور کے نزدیک یقینی ہے کہ مراد صرف وہ صوم ہے جیسا اس حدیث کے سبب ورود میں تھا یعنی جسمیں مشقت و مصیبت تھی۔

تیسرا عنـــریــہ

اکثر بوڑھوں میں شہوت جوان سے زیادہ ہوتی ہے گو قوت کم ہوتی ہے اور جوانی میں قوت عفت کی زیادہ ہوتی ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ	در تجربہ زیادت شہوت در پیراں بہ نسبت جواناں از بعض وجوہ

جوانی میں چونکہ شہوت قوی ہوتی ہے اس لئے اُس کے روکنے میں نفس کو حظ وافر حاصل ہوتا ہے بخلاف ایام ضعیفی کے اور حظ وافر نفس کو محمود اور مطلوب معلوم ہوتا ہے۔ دوسری وجہ ہے کہ جوانی کی حالت میں ہمت زیادہ ہوتی ہے بخلاف عالم ضعیفی کے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ انسان بوجہ شدت شہوت عالم جوانی میں عفت کا اہتمام زیادہ کرتا ہے بخلاف عالم ضعیفی کے کہ اس زمانہ میں بوجہ ضعف شہوت اس طرف اہتمام نہیں ہوتا۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ اکثر لوگ جوانوں سے تو اپنے لڑکوں اور عورتوں کو دور رکھتے ہیں اس لئے بھی ان کو ابتلا کم ہوتا ہے بخلاف بوڑھوں کے کہ اُن سے کسی کو اندیشہ نہیں ہوتا اس لئے اُن سے احتیاط نہیں کیجاتی وہ معصیت نظر و مس میں زیادہ مبتلا ہوجاتے ہیں اور گو یہ معاصی اصل زنا کی برابر نہ ہوں لیکن چونکہ اکثر لوگ انکو خفیف سمجھتے ہیں اس حیثیت سے ان میں اشدیت آجاتی ہے۔

چوتھا غریبہ

در کمال مقصود نبودن توجہ متعارف

کمال تو وہ ہے جو مقبولان الٰہی میں پایا جاوے اور نامقبول اس سے محروم ہوں اور توجہ متعارف مشترک ہے بین المقبولین والمردودین۔ اور مدار اسکا ایک خاص طریق پر مشق کرنا ہے جس سے قوت نفسانیہ متصرفہ حاصل ہوجاتی ہے اور وہ اگر نیک نیتی سے ہو تو گو جائز ہے لیکن انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا یہ طریقہ رہا نہیں وہاں تو فقط نصیحت اور مواعظ اور دعا و شفقت سے کام لیا جاتا تھا (وکفی بہ قدوۃ ۱۲ جامع) اور بعض اوقات یہ قوت اہل باطل میں بھی بہت ترقی پذیر ہوتی ہے۔ اسی لئے ہر توجہ دینے والے کے پاس بیٹھنا مناسب نہیں جب تک کہ اُس کا متبع سنّت ہونا تیقن نہ ہوجاوے بعض اوقات بڑا ضرر ہوتا ہے۔

پانچواں غریبہ

درجواب حدیث ذوالیدین بابداء احتمال خصوصیۃ نبویہ

اجماع ہے نماز میں کلام کرنے سے فساد صلوٰۃ پر۔ اب رہا یہ کہ کوئی خاص نوع کلام کی اس حکم سے مستثنیٰ ہے یا نہیں سو اس دعوے استثناء کے لئے دلیل کی حاجت ہے سو خصم سے مطالبہ کیا جائے اور اس پر منع وارد کیا جاوے رہی حدیث ذوالیدین ۱۲ سو اگر بعد نسخ بھی ہو تب بھی اس تقریر کو مضر نہیں کیونکہ یہ خصوصیت ہوگی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی کہ آپ سے کلام کرنا مثل کلام مع اللہ تعالیٰ مبطل صلوٰۃ نہ تھا علیٰ ہذا آپ کا کلام کرنا بھی کہ آپ کے لئے مثل خصائص بیشمار کے اسکا بھی خاص ہونا کچھ بھی بعید نہیں۔

چھٹا غریبہ

درحکمت حصر منکوحات در اربع

چار نکاح سے متجاوز نہ ہونے کی ایک حکمت یہ بھی ہے کہ عورت کا فی نفسہ حق قضاء وطر بھی اور نکاح کی جو اصلی مصلحت ہے یعنی ابتغاء ولد جو موقوف ہے احبال پر وہ بھی مقتضی اس کو ہے کہ کم از کم ہر طہر میں ایک بار ہمبستری ہوجایا کرے اور صحیح المزاج عورت کو ہر ماہ میں ایک بار حیض ہو کر طہر ہوتا ہے یہ امر تو باعتبار حالت عورت کے ہے اور متوسط قوت کا

مرد ایک ہفتہ میں ایک بار صحبت کرنے سے صحت کو محفوظ رکھ سکتا ہے یعنی ایک ماہ میں چار بار قربت کر سکتا ہے پس اس طرح سے اگر چار عورتیں ہونگی تو ہر عورت سے ایک طہر میں ایک بار صحبت ہوگی جس میں تمام مصالح متعلقہ جانبین کی رعایت ملحوظ رہے گی اور اس سے زیادہ منکوحات میں یا تو مرد پر زیادہ تعب ہو کر اس میں قوت تولید کی نہ رہے گی اور یا عورت کا حق ادا نہ ہوگا اور چونکہ قانون عام ہوتا ہے اس لئے کسی خاص مرد کا زیادہ قوی ہونا اس حکمت میں مخل نہیں ہو سکتا البتہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم میں چونکہ قوت بھی زیادہ تھی اور آپ کو قوانین عامہ سے ممتاز کر کے بہت سی خصوصیات بھی عطا کی گئی ہیں اس لئے اس حکم میں بھی آپ کو ایک خاص امتیاز عطا فرمایا گیا۔

ساتواں غریبہ

در رفع اشکال متعلق بعض اشعار دیباچہ بوستاں

وگر سالکے محرم راز گشت
به بندند بروے در باز گشت

کسے را دریں بزم ساغر دہند
کہ داروئے بیہوشیش در دہند

یکے باز را دیدہ بردوختہ است
یکے دیدہا باز و پر سوختہ است

کسے رہ سوئے گنج قاروں نبرد
وگر بردہ باز بیروں نبرد

بمردم دریں موج دریائے خوں
کزو کس نبردہ است کشتی بروں

اگر طالبی کایں زمیں طے کنی
نخست اسپ باز آمدن پے کنی

تامل در آئینہ دل کنی
صفائی بتدریج حاصل کنی

مگر بوئے از عشق مستت کند
طلبگار عہد الستت کند

بپائے طلب رہ بدینجا بری
وز ینجا ببال محبت پری

بتدیقیں پردہائے خیال
نماند سراپردہ الا جلال

دگر مرکب عقل را پویہ نیست
عنانش بگیرد تحیر کہ ایست

دریں بحر جز مرد داعی نرفت
گم آں شد کہ دنبال راعی نرفت

قال السعدی رحمہ وگر سالکے محرم راز گشت الی قولہ دریں بحر جز مرد داعی نرفت۔ ان ابیات میں

ظاہراً ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس سے اوپر ادراک ذات وصفات بالکنہ کا امتناع بیان کیا ہے تو ظاہر یہی ہے کہ یہاں سے وگر سالکے الخ میں اُسی کا تحقق فرض کیا گیا ہے اور یہ صریح تعارض بھی ہے دوسرے واقع کے بھی خلاف ہے کیونکہ ادراک بالکنہ فی الواقع ممتنع ہے تو اُس کا فرض[۱] محال ہے اُس پر احکام واقعیہ مرتب نہیں ہوتے جیسا یہاں وگر سالکے الخ میں مرتّب کئے گئے ہیں پھر اخیر میں سے دریں بحر الخ میں ظاہراً اشارہ الیہ بھی ادراک بالکنہ ہوگا تو اُسمیں ایک تعارض مذکورکا اشکال ہوگا کہ اوّل مطلقاً امتناع کا حکم کیا تھا یہاں اُس سے استثنا کیا دوسرے واقع کے بھی خلاف ہوگا کیونکہ ادراک بالکنہ کا امتناع واقع میں عام ہے تیسرے سے وگر سالکے الخ کے مدلول سے معارض ہوگا کیونکہ اس میں بعض سالکین کے لئے اس کا وقوع فرض کر لیا گیا ہے پھر اس حصر دریں بحر جز مرد داعی الخ کے کیا معنی اور اگر شعر سے وگر سالکے الخ کی توجیہ کے لئے ادراک بالکنہ لیا جاوے بلکہ معرفت مخصوص بنا اہل الفنا لی جاوے تو اشکال تعارض کا تو جاتا رہیگا لیکن سے بہ بند ند بروے الخ میں اشکال ہوگا کیونکہ اس میں بقاء بعد الفنا کی نفی ہوتی ہے حالانکہ یہ حکم صحیح نہیں دوسرے سے دریں بحر جز مرد داعی نرفت میر، اگر بحر سے مُراد فنا ہے تو اوپر کے حکم سے وگر سالکے الخ سے معارض ہے اور اگر مراد بقاء ہے تو علاوہ اس کے کہ اس تعبیر میں بُعد ہے کیونکہ بحر کا خاصہ استغراق ہے اور بقاء میں استغراق نہیں، خود یہ حصر بھی واقع کے خلاف ہے اولا اکثر سالک حصول بقاء سے ممتاز ہوتے ہیں۔ اور اگر کوئی درجہ عالیہ لیا جاوے تو دوسرے انبیاء علیہم السلام اس میں شریک ہیں یہ ہے تقریر اشکال کی۔ توجیہ اس کی جو دو[۲] روز کے غور کے بعد خیال میں آئی یہ ہے کہ ایک ادراک عقلی ہے ایک کشفی ہے اور ایک یعنی ہے یعنی رویت۔ پس اشعار بالا میں تو ادراک عقلی کے متعلق بالکنہ ہونے کی نفی ہے چنانچہ لفظ قیاس و لفظ فکرت اس کا قرینہ ہے اور اس حکم کی صحت ظاہر ہے اور ادراک کشفی کا ان ابیات میں ذکر ہے سے وگر سالکے الخ مگر ادراک کشفی بھی متعلق بالکنہ نہیں جیسا دوسرے دلائل مستقلہ سے ثابت ہے بلکہ بہ نسبت ادراک عقلی کے اسمیں قدرے زائد انکشاف ہے جو کہ ذوقی و وجدانی ہے پس معنی مقام کے یہ ہیں کہ ادراک عقلی تو درجہ انکشاف ممکن تک بھی نہیں چلا البتہ ادراک کشفی انکشاف ممکن کے درجہ تک ہو سکتا ہے مگر اس میں قدرت علی التعبیر نہیں ہوتی جو دوسرے کو محرم راز کر سکے سے بہ بند ند برمئے الخ میں رجوع سے مُراد تعبیر و خطاب

۱؎ اصل کتاب میں اسطرح چھپا ہوا ہے لیکن احقر کا خیال ہے کہ اس جگہ ایک لفظ فرض سہو کتابت سے رہ گیا ہے اصل عبارت یہ ہے اوسکا فرض فرض محال ہے کیونکہ فرض کرنا محال کا بھی محال نہیں اور مقصود حضرت مصنف کا یہ ہے کہ فرض محال گو جائز ہے مگر اسپر احکام واقعیہ مرتب نہیں ہوتے ۱۲ محمد شفیع دیوبندی

اہلِ عقل کو سہے آگے اہی کشف کا طریقہ بتلایا ہے ؎ اگر طالبی الخ میں اور چونکہ کشف کا درجہ ادراک عقلی سے بڑھا ہوا ہے اسی لئے ؎ بعد ولیکن پردہ ہائے خیال ۔ کا حکم فرمایا اب آگے رہ گئی رویت اُسکی نفی اہلِ کشف کیلئے بھی کرتے ہیں ؎ تا ندرسر پردہ الا جلال ۔ اور اسی مرتبہ رویت کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے بطور بصر ثابت کرتے ہیں اس قول میں دریں بحر الخ فافہم حق الفہم پھر زبانی فرمایا کہ ان اشعار کے حل کے بعد معلوم ہوا کہ فن ذاتی میں (یعنی فن تصوف میں حضرت مولانا رومی قدس سرہٗ زیادہ محقق ہیں حضرت شیخ سعدی رح سے ۔

آٹھواں عشریہ

در حل اشکال متعلق بحدیث رفع عن امتی الخطأ والنسیان	**سوال** میرے دل میں آنجناب کی تفسیر لَا یُکَلِّفُ اللہُ نَفْسًا الآیہ دیکھکر ایک خدشہ پیدا ہوا ہے جو معروضِ خدمت ہے اُمید کہ

جواب سے مشرف فرمایا جاوے وَھُوَ ھٰذا ۔ لا یکلف اللہ نفسًا سے معلوم ہوتا ہے کہ امم سابقہ بھی خطا ونسیان سے معفو عنہم تھے اور حدیث رفع عن امتی الخطأ والنسیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خطا ونسیان کے مکلّف تھے کما اشرتم الیہ فی التفسیر فما وجہ التوفیق بینھما

الجواب میری عبارت متعلقہ تفسیر آیت ہذا کے اخیر میں اس سے صریحاً تعرض ہے ملاحظہ فرمایا جاوے اُس کا ضروری حصہ نقل کرتا ہوں ”دو تو بھی ممکن ہے کہ جتنے مراتب خطا ونسیان کے اور اسی طرح وساوس وخطرات کے معاف کئے گئے ہیں اُن میں بعض اختیاری ہوں چنانچہ تامل سے یہی معلوم بھی ہوتا ہے اس لئے اُن کا مکلف بنانے میں کوئی اشکال نہ تھا اور حدیثوں میں عن اُمتی کی قید سے امم سابقہ کا بعض مراتب میں مکلّف ہونا مفہوم بھی ہوتا ہے ورنہ محض تکلیف مالا یطاق کی نفی تو لفظ نفسًا سے عام معلوم ہوتی ہے سب امم کو اھ ۔ ۲۵ رمحرم ۱۳۳۲ھ

نواں عشریہ

در حل بعض اشعار افادہ	منہیہ متعلقہ شعر ؎ در گلستانِ ارم دوش چو از لطف ہوا ۔ الی آخر البیتین

ع پورے اشعار یہ ہیں ؎ در گلستانِ ارم دوش چو از لطف ہوا ٭ زلف سنبل بہ نسیم سحری می آشفت

گفتم اے مسند جم جام جہاں بینت کو ٭ گفت افسوس کہ آں دولت بیدار بخفت

واقعہ رسالہ عرفان حافظ ردیف التاء

میں نے تین رسالہ میں تو ان اشعار کا اپنے فہم میں آنا اور پھر حاشیہ میں انکی کچھ توجیہ لکھی ہے اسکے بعد سنہ ۱۳۳۲ھ کے دو ثلث گذرنے کے بعد اتفاقاً مرادآباد جانے کے وقت مولانا محمد صدیق صاحب سے پھر ملاقات ہوئی انہوں نے پھر ان اشعار کی نسبت یہ فرمایا کہ شعر اوّل کا مصرع اوّل بعض نسخوں میں اور طرح پایا گیا ہے یعنی بعض میں تو اس طرح ع در گلستان جہاں دوش چو از لطف ہوا ۔ اور بعض میں اس طرح ع در گلستان جہاں دوش جوانا از لطف ۔ مگر اس نسخہ ثانیہ پر قلم بھی لگا ہوا ہے اھ یہ اختلاف نسخ سننے کے بعد آج میں نے پھر غور کیا تو نسخہ اولیٰ کی یہ تقریر ذہن میں آئی کہ میں نے گلستان عالم میں گذشتہ زمانہ میں (اور دوش سے یہی مراد ہے نہ کہ خاص شب متصل) چونکہ لطف ہوا کے سبب سنبل میں تمایل ہو رہا تھا اور آج جا کر دیکھا تو چونکہ خزاں کے سبب کچھ بھی نہ رہا اس سبب میں نے اسکے میت کو خطاب کیا کہ اے مست جم کہ گذشتہ زمانہ میں تجھ پر گل و سنبل کہ سلطان چمن ہیں مشابہ شاہ جم کے تیرا وہ سامان آرائش کہ مشابہ جام جم کے تھا مجامع التزیین کہاں گیا ۔ اس نے بزبان حال کہا کہ وہ سب فنا ہو گیا پس مصرعہ اولیٰ شعر اوّل میں کلمہ چو ظرفیہ نہیں تاکہ آشفتن اور گفتن کا زمانہ متحد ہو بلکہ شرطیہ ہے اور ایک جزو شرط کا مقدر ہے جس پر قرینہ مقام دال ہے خصوص لفظ دوش کہ اس سے انقطاع بھی مفہوم ہوتا ہے یعنی اوّلاً می آشفت باز آں آشفتگی و شگفتگی نماند لہذا گفتم الخ اور مقصود اس مضمون سے وہی تزہید ہوگی جو منہیہ سابقہ میں لکھی ہے اور نسخہ ثانیہ کی اوّل تو اس لئے توجیہ ضروری نہ رہی کہ وہ قلم زن پایا گیا اور اگر اس سے قطع نظر کر لیجاوے تو اس میں بقرینہ مقام کلمہ شرط مقدر ہوگا اور لطف سے مراد وہی لطف ہوا ہوگا اور جوانا میں الف ندائیہ ہونے سے مخاطب کو صیغت جوان خطاب ہو جاویگا اور مطلب کی وہی تقریر ہوگی جو ابھی لکھی گئی اور دونوں تقریر بلکہ تقدیر تقریر منہیہ سابقہ پر بھی خود یہ اشعار بھی اور انکے بعد کا شعر سخن عشق نہ آنست الخ بھی سب اپنے مضمون میں مستقل ہونگے جیسا کہ غزل میں سابق و لاحق کے ارتباط کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہوتی ۔ عجیب اتفاق ہے کہ پہلا منہیہ بھی عشرہ اولیٰ محرم میں لکھا گیا تھا اور یہ منہیہ بھی عشرہ ذی محرم ختم لکھا گیا البتہ سنہ بدلا ہوا ہے یعنی ۱۳۳۳ھ ۔ ۳ محرم سنہ ۳۴ھ

دسواں عشریہ

در تحقیق تسبب رفع صوت برائے حبط اعمال	سورۃ الحجرات۔ قولہ تعالیٰ۔ یا ایھا الذین اٰمنوا لا ترفعوا

اصواتکم الی قولہ تعالیٰ ان تحبط اعمالکم وانتم لا تشعرون۔

احقر نے اپنی تفسیر میں اس مقام پر اولاً یہ لکھا تھا اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات رفع صوت الی قولہ کو اور معاصی موجب حبط نہیں ہوتے ،، لیکن یہ اس عام میں سے مخصوص ہے۔ نیز الی قولہ لا تشعرون کے یہی معنی ہیں اور اس تقریر پر جو شبہ ہو سکتا تھا کہ اسمیں تو معتزلہ و خوارج کے استدلال کی بھی گنجایش نہ رہی الی قولہ غایت ما فی الباب ایک معصیت کو بھی حابط اعمال کہنا پڑیگا سو اس موجبہ جزئیہ کی نقیض کوئی سالبہ کلیہ منصوص نہیں ثم الی قولہ قایل ہونا ارجح ہے یہ تھی تقریر مقام کی جو تفسیر میں اختیار کی گئی تھی مگر بعد میں اسمیں یہ جزء قلب میں کھٹکنے لگا کہ اہل سنت کے اس قاعدہ کو جو ظاہراً عام معلوم ہوتا ہے کہ معاصی حابط اعمال نہیں مخصوص کہنا پڑیگا جسپر بجز ضرورت توجیہ قریب آیت کے اور کوئی دلیل نہیں اور چونکہ دوسری توجیہات بھی محتمل ہیں اس لئے احتمال کے ہوتے ہوئے اس ظاہر کا دلیل بننا مشکل ہے اور بلا دلیل تخصیص کا دعویٰ مشکل اسلئے ایسی توجیہ کی تلاش ہوئی جس میں تخصیص کا بھی قایل ہونا نہ پڑے اور آیت میں بھی کسی بعید تاویل کا ارتکاب کرنا نہ پڑے پس متعدد تفاسیر میں بھی تلاش کیا گیا اور دوسرے احباب سے بھی مشورہ کیا گیا مگر میرے قلب کو کسی توجیہ سے شفا نہ ہوئی آخر حضرت مولانا رومیؒ کے کلام سے جناب باری تعالیٰ میں دعا کر کے استمداد کی ان کے کلام میں کوئی ایسا مضمون ظاہر فرما دیجئے جو اس آیت کی تفسیر میں معین ہو جاوے یہ دعا کر کے جو مثنوی کھولی تو دوسرے اشعار مناسبہ کے ساتھ یہ شعر نکلا ؎

عصمت وانت فیہم چوں بود	چوں دل آں شاہ زیں ساں خوں بود

جسمیں بہت ہی تھوڑا تامل کرنے سے فوراً قلب میں تقریر ذیل وارد ہوئی وہ یہ کہ بے ادبی اور گستاخی سے جبکہ بقصد ایذاء رسول نہ ہو صرف گناہ ہی ہوگا مگر چونکہ یہ سبب ہوگا ایذاء رسول کا (و ینطبق علی قول زیں ساں خوں بود) اور ایذاء رسول حق تعالیٰ کے نزدیک اسقدر مبغوض ہے کہ بعض اوقات وہ سبب ہے خذلان بعدم توفیق و عدم حفاظت للعبد کا (و ینطبق علی قول مولانا عصمت چوں بود) اور یہ خذلان

سبب قریب ہوجاتا ہے وقوع فی الکفر الاختیاری کا اور کفر کا حابط اعمال ہونا معلوم ہے پس معنے یہ ہوئے کہ تم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے رفع صوت وجہر بالقول مت کرو کبھی ایسا نہ ہو کہ آپ کو تکلیف پہنچے جس سے تم مخذول ہوجاؤ اور اس خذلان کے سبب خدانخواستہ تم قصداً کفر کے اعمال کرنے لگو اور جس وقت تم رفع صوت وجہر بالقول کے مرتکب ہوئے تھے اسوقت تم کو اس تسبب رفع وجہر للکفر بواسطہ تاذی رسول وخذلان حق کی خبر اور اسکا احتمال بھی نہ تھا کیونکہ اُسکے ارتکاب کا کب احتمال ہوسکتا تھا پس میں نے جو کہا ہے کہ کبھی ایسا نہ ہو الخ یہ حاصل ہے ان تحبط بتاویل مخافۃ ان تحبط کا اور یہ جو کہا ہے اُسوقت الی قولہ خبر اور اس کا احتمال بھی نہ تھا یہ حاصل ہے وانتم لا تشعرون کا پس اس تقریر پر کسی معصیت کا حابط بلاواسطہ ہونا بھی لازم نہ آیا اور اسی حبط بلاواسطہ ہی کی اہل سنت نے نفی فرمائی ہے اور اس معصیت کا دوسرے معاصی سے اشد ہونا بھی جو کہ مفہوم عن المقام ہے ثابت ہوگیا کہ دوسرے معاصی میں اس شان کی وعید نہیں آئی۔ الحمدللہ اس تقریر سے سب غبار صاف ہوگئے اور لفظاً بھی کسی تکلف کا ارتکاب کرنا نہیں پڑا۔ وھذا من فضل اللہ تعالیٰ ثم من برکات مولانا دام۔ ۲۹ محرم ۳۲ھ

نیز اشرف علی عارض ہے کہ تقریر بالا میں جملہ حالیہ وانتم لا تشعرون کی مقارنت عامل کے ساتھ حکمیہ ہوگی اسکے بعد ایک تقریر اس حال کی مقارنت حقیقیہ کی ذہن میں آئی جس کو ہنوز ضبط نہ کرنے پایا تھا کہ شفقی مولوی حبیب احمد صاحب نے مجھ کو لکھکر دکھلائی چونکہ وہ بالکل وہی تقریر تھی جسکو میں لکھنا چاہتا تھا اس لئے میں اسمیں بالکلیہ متفق ہوا اور ذیل میں اسکو نقل کیا جاتا ہے وہو ہذا چونکہ وانتم لا تشعرون حال ہے ان تحبط اعمالکم سے اسلئے مجھے اچھا معلوم ہوتا ہے کہ عنوان بیان یہ ہو پس معنی یہ ہوئے کہ تم رفع صوت وجہر بالقول مت کرو مبادا اس کی شامت سے تمہارے اعمال حبط ہوجائیں (اس طرح کہ رفع صوت وجہر بالقول موجب ایذاء رسول ہو کر مفضی الی الخذلان ہو اور خذلان منجر بکفر اختیاری اور کفر اختیاری موجب حبط اعمال ہوجاوے) اور تمہیں احساس بھی نہ ہو کہ اسکا اصلی سبب تمہارا رفع صوت وجہر بالقول ہی تھا اور تمہارے ایسے لاابالی پن نے تم کو یہ روز بد دکھایا اس عنوان میں پورا مقصود بھی آگیا اور انتم لا تشعرون کی حالت بھی ظاہر رہی۔ انتہی تقریر المشفق الموصوف۔

ؑ الامداد جلد ۱ نمبر ۱ صفحہ ۲ پر اسکے بعد ایک اور توجیہ ہے بعنوان ایضاً توجیہ آخر وہ بھی قابل ملاحظہ ہے ۱۲ منہ

تتمۃ التحقیق المذکور السؤال من العبد

من العبد الکئیب الی جناب الشیخ الاکمل النجیب مد اللہ ظلالہ بعد الاف تحیۃ و سلام۔ اما بعد فقد طالعت رسالۃ الامداد لشہر رجب المرجب و فیہا نبذ من بقیۃ تاویل الایۃ الکریمۃ یا ایہا الذین امنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی الخ ولا شک فی متانۃ ذلک التاویل لکن اختلج فی صدری ان فی ای موضع قال اہل السنۃ و الجماعۃ ان الاعمال بعضہا لا تکون موجبۃ لحبط بعض الاعمال بل ظنی ان الامر خلاف۔ فہذا الامام الہمام محمد ابن اسمعیل البخاری رحمہ اللہ مع علو کعبہ فی العلوم والکلام قد بوب بابا فی صحیحہ ص۱۲ المطبوع فی المصطفائی وقال باب خوف المومن ان یحبط عملہ وہو لا یشعر وقال السندھی فی تعلیقہ علی البخاری ای خوف من ان یکون منافقا فیحبط لذلک عملہ وہو لا یعلم بنفاقہ لکمال غفلتہ او خوفہ من ان یحبط عملہ لشؤم معاصیہ کما رفع

از غلام شکستہ دل بجناب شیخ کامل شریف مد اللہ ظلالہ۔ بعد ہزاروں ہزار تحفہائے سلام مسنون معروض آنکہ میں نے رسالہ الامداد بابت ماہ رجب المرجب ۳۴ھ مطالعہ کیا جس میں کچھ بقیہ حصہ بابت تفسیر آیت کریمہ یا ایہا الذین امنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی الآیہ مذکور تھا۔ اس تفسیر کی خوبی اور متانت میں شک نہیں لیکن میرے دل میں یہ خلجان ہو رہا ہے کہ اہل سنت نے تو کسی موقعہ میں بھی یہ نہیں کہا کہ بعض اعمال دوسرے اعمال کے حبط (و غارت ہونے) کا سبب نہیں بن سکتے بلکہ میرا گمان یہ ہے کہ معاملہ برعکس ہے دیکھئے امام ہمام محمد بن اسمعیل بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جنکا پایہ علوم و کلام میں بہت بلند ہے اپنی صحیح میں ایک باب باندھا ہے۔ باب خوف المومن ان یحبط عملہ وہو لا یشعر (یہ باب اس بیان میں کہ مومن کو ڈرنا چاہیئے اپنے عمل کے حبط ہونے سے غفلت کی حالت میں) ص۱۲ مطبوع مصطفائی علامہ سندھی حاشیہ بخاری میں فرماتے ہیں یعنی مومن کو اس بات سے ڈرنا چاہیئے کہ وہ منافق ہو اور اسوجہ سے اسکے اعمال حبط ہو جائیں اور اسکو اپنے نفاق کی بوجہ کمال غفلت کے خبر بھی نہ ہو یا مطلب یہ ہے کہ مومن کو اپنے اعمال کے حبط ہونے سے ڈرنا چاہیئے

تلو ليلة القدر من قلبه صلی الله علیه وسلم
لشؤم الاختصام اه وفی تفسیر جامع البیان
فسر تلك الاٰية الكريمة هكذا ان تحبط ای
كراهة او خشية ان تحبط اعمالكم وانتم
لا تشعرون بحبطها وفی الصحیح ان الرجل
ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يلقی لها
بالا الا يكب له بها فی النار ابعد ما بين السماء
والارض اه وقد رايت فی الصحيح صفحہ ۹۵۹
جلد دوم مصطفائی بلفظ اٰخر عن ابی هريرة
سمع رسول الله صلی الله علیه وسلم يقول
ان العبد ليتكلم بالكلمة ما يتبين فيها
يزل بها فی النار ابعد ما بين المشرق و
رواية عن ابی هريرة عن النبی صلی الله
عليه وسلم قال ان العبد ليتكلم بالكلمة
من رضوان الله لا يلقی لها بالا يرفع الله
بها درجات وان العبد ليتكلم بالكلمة من سخط
الله لا يلقی لها بالا يهوی بها فی جهنم اه
فترجمة البخاری وتفسیر جامع البیان
يدلان صراحة مع هذين الحديثين ان
بعض الاعمال قد يكون موجبا لبطلان
الاعمال فاٰی شناعة بالتزامه وفرق
بين هذا القول وقول المعتزلة والخوارج
فانهم يقولون ان الكبائر تخرج العبد من

بوجہ گناہوں کی نحوست کے جیسا کہ شب قدر کا علم
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک سے اٹھا
لیا گیا بوجہ نحوست خصومت کے اور تفسیر جامع البیان
میں اس آیت کریمہ کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کی آواز پر آواز بلند نہ کرو بوجہ خوف اس
بات کے کہ تمہارے اعمال حبط ہوجائیں اور تم کو انکے حبط
ہونے کی خبر بھی نہ ہو صحیح میں ہے کہ آدمی بعض دفعہ ایک بات
اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف کہتا ہے جسکی اسکو پروا
بھی نہیں ہوتی مگر اسکی وجہ سے اسکو جہنم میں زمین و آسمان
کے فاصلہ سے بھی زیادہ گہرے درجہ میں ڈالدیا جاتا ہے
اور میں نے خود صحیح بخاری جلد دوم صفحہ ۹۵۹ مصطفائی میں
دیگر الفاظ سے اس حدیث کو دیکھا ہے ۔ ابو ہریرہ رضی
نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو کہ آپ نے ارشاد
فرمایا کہ بندہ بعض دفعہ ایک بات کہتا ہو جسمیں اسکو کوئی بات
نہیں معلوم ہوتی اور اسکو جہنم میں ما بین مشرق و مغرب سے
زیادہ گہرے درجہ میں ڈالا جائیگا ۔ ابو ہریرہ رض حضور صلے اللہ
علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں فرمایا حضور نے کہ بندہ بعض
دفعہ کوئی بات اللہ کی خوشی کی کہتا ہے جسکی اسکو قدر نہیں ہوتی
حق تعالے اسکی وجہ سے اسکے بہت درجے بلند فرما دیتے ہیں
اور بعض دفعہ کوئی بات اللہ کی ناراضی کی کہتا ہے جسکی
اسکو پروا بھی نہیں ہوتی مگر اسکی وجہ سے جہنم میں جھونکا جاتا
پس بخاری کا ترجمۃ الباب اور تفسیر جامع البیان ان دونوں
حدیثوں کے ساتھ ملکر صراحۃً اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ

الایمان فما یدخلہ فی الکفر کما ہو رأی الخوارج اولا یدخل فی الکفر ویثبت منزلۃ بین المنزلتین وہو قول المعتزلۃ بخلاف تلک المقالۃ فانہا تدل علی الحبط بدون رفع الایمان بیست لیس ہذا من تلک الآیۃ آخریۃ ایضا فان اللہ تعالیٰ صدرہا بقولہ یا ایہا الذین آمنوا تنبیہا علی ان ذلک الحبط یکون مجامعاً مع الایمان وذیلہا بقولہ وانتم لا تشعرون اشعارا علی ان ہذا لا یدخل فی الکفر لعدم تعمد الکفر ولا یبعد ان یکون الامر ہکذا لان اللہ تعالیٰ مہما ذکر الحبط فی غیر ہذہ الآیۃ فاما قارنہا بخسران فی الدنیا والآخرۃ او الخلود او عدم اقامۃ الوزن وغیر ذلک من الوعید وفی ہذہ الآیۃ لو یذکر کذلک ونحن نعد الآیات حسبما ادی الیہ نظری۔

قال اللہ تعالیٰ ومن یرتدد منکم عن دینہ فیمت وہو کافر فاولئک حبطت اعمالہم فی الدنیا والآخرۃ الخ (سیقول رکوع ۱۱)

ومن یکفر بالایمان فقد حبط عملہ الخ (لا یحب اللہ رکوع ۵)

کہ بعض اعمال کبھی دوسرے اعمال کیلئے موجب ابطال ہوجاتے ہیں پس اس بات کے مان لینے میں کونسی خرابی ہے اور اس قول میں اور معتزلہ اور خوارج کے قول میں بڑا فرق ہے کیونکہ وہ قائل ہیں کہ اگر بندہ کو ایمان سے نکال دیتے ہیں پھر یا تو وہ کافر ہو جاتا ہے جیسا کہ خوارج کی رائے ہے یا یہ کہ کفر میں بھی داخل نہیں ہوتا اور ایمان وکفر کے بیچ میں ایک مرتبہ نکل آتا ہے یہ قول معتزلہ کا ہے یہ سب اس مذکورہ بالا قول کے خلاف ہیں کیونکہ اس قول سے صرف حبط عمل پر دلالت ہوتی ہے نہ کہ زوال ایمان پر اور اسکے لئے اشارہ اس آیت میں بھی موجود ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے اس آیت کو اس قول سے شروع فرمایا ہے یا ایہا الذین آمنوا اے ایمان والو جس سے اس امر پر تنبیہ ہوتی ہے کہ یہ حبط عمل ایمان باقی رہنے کی حالت میں ہوتا ہے اور اخیر میں یہ قول بڑھایا وانتم لا تشعرون (اس حال میں کہ تم جانتے بھی نہ ہو) یہ بات بتلانے کیلئے کہ یہ جہر کفر میں بھی داخل نہ کریگا کیونکہ کفر کا قصد نہ تھا اور کچھ بعید نہیں کہ یہ حبط عمل اسی طرح یعنی بدون زوال ایمان ہو کیونکہ حق تعالیٰ نے اس آیت کے سوا جہاں کہیں بھی حبط عمل کا ذکر فرمایا ہے وہاں ساتھ ساتھ خسران دنیا وآخرت کا یا دائمی دخول جہنم کا یا وزن نہ ہونیکا یا اور کسی وعید شدید کا ذکر ضرور کیا ہے اور اس آیت میں ایسی باتیں مذکور نہیں (اب میں اپنی وسعت نظر کے موافق آیتوں کا شمار کرتا ہوں) حق تعالیٰ فرماتے ہیں اور جو کوئی پھر جاوے تمہارے دین میں سے اپنے دین سے اور مرجاوے کافر ہو کر پس ان لوگوں کے اعمال کارت ہوگئے دنیا وآخرت میں (سیقول رکوع ۱۱) اور جو کوئی ایمان کا انکار

ويقول الذين آمنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله
جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم الخ
(لا يحب الله ركوع ۱۲) اولئك الذين ليس لهم
في الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل
ما كانوا يعملون (وما من دابة في الارض ركوع ۲)
ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين
على انفسهم بالكفر اولئك حبطت اعمالهم الخ
(براءت ركوع ۹) وخضتم كالذي خاضوا اولئك
حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة (براءت
ركوع ۱۵) اولئك الذين كفروا بآيات ربهم
ولقائه فحبطت اعمالهم (قال الم اقل لك ركوع ۳)
لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من
الخاسرين (فمن اظلم ركوع ۴) والذين
كفروا فتعسا لهم واضل اعمالهم ذلك
بانهم كرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم
(حم ركوع ۵) بل قول القول بعدم حبط
الاعمال هو قول المرجئة الذين يقولون لا
يضر مع الايمان معصية فالظاهر
ان القول بالتخصيص وغير ذلك غير
ضروري. هذا ما ظهر لخويدمكم فان
صح فالمرجو القبول والارشاد في
الى مواقع غلطي واهدني
الى سواء الطريق افيدوني

انکار کرے ان کے اعمال اکارت ہوگئے (لا یحب اللہ رکوع ۵)
اور مسلمان لوگ کہیں گے ارے کیا یہ وہی لوگ ہیں کہ بڑی مبالغہ سے
قسمیں کھایا کرتے تھے کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں۔ ان لوگوں کی
ساری کاروائیاں غارت گئیں (لا یحب اللہ رکوع ۱۲)
یہ وہ لوگ ہیں جنکے لئے آخرت میں سوائے آگ کے کچھ نہیں اور جو
انہوں نے کیا دنیا میں اکارت گیا اور جو کچھ کرتے تھے فضول ہوگا
(وما من دابۃ رکوع ۲) مشرکوں کو حق نہیں کہ اللہ کی مسجدوں کو
آباد کریں اس حال میں کہ اپنے نفسوں پر کفر کے گواہ ہیں ان
لوگوں کے اعمال اکارت ہوگئے (برارت رکوع ۶) اور تم نے بھی
فضول باتوں میں خوض کیا جیسا کہ پہلوں نے خوض کیا۔ ان
لوگوں کے اعمال ضائع ہوگئے دنیا و آخرت میں (برارت
رکوع ۱۵) یہی لوگ ہیں جنہوں نے اپنے رب کی آیتوں کا کفر
کیا اور اسکی لقا سے انکار کیا پس انکے اعمال ضائع گئے
(قال الم اقل لک رکوع ۳) البتہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرے
اعمال ضائع ہو جائیں گے اور تو ناکاموں میں سے ہو جائیگا۔
(فمن اظلم رکوع ۴) اور جنہوں نے کفر کیا انکے لئے ہلاکت ہے جیو
اور خدا نے انکے اعمال غارت کر دیئے یہ اسلئے کہ انہوں نے
کلام الٰہی سے کراہت کی تو خدا نے انکے اعمال کو ضائع
کر دیا (حم رکوع ۵) بلکہ میں کہتا ہوں کہ عدم حبط اعمال کا قول
مرجئہ کا قول ہے جو کہتے ہیں کہ ایمان کیساتھ کوئی معصیت مضر
نہیں پس ظاہر ہے کہ تخصیص وغیرہ کے قائل ہونے کی
ضرورت نہیں یہ وہ بات ہے جو آپکے ناچیز خادم کے ذہن میں
آئی اگر صحیح ہو تو امیدوار قبول ہوں ورنہ مجھ کو مواقع غلطی

دمتم مفيدين وحمد الله ظلالكم - والسلام مع الاكرام -

الجواب - ليعلم ان الحبط الذي نسبت نفيه الى اهل السنة والجماعة هو الذي يكون اثره كون الاعمال السابقة كالعدم كما يكون في الكفر حتى يبطل صلوته وصيامه اصلا ويجب عليه الحج ثانيا اذا استطاع الزاد والراحلة بعد التوبة وانتفائه عند اهل الحق لايشك فيه والا فكيف لم يحكموا في فتاويهم باعادة الحج مثلا بعد صدور بعض المعاصي كما حكموا بها بعد التوبة من الارتداد والحبط الذي اثبتموه بتبويب البخاري وتعليق السندي ان كان هذا هو المذكور سابقا فلا نسلم دلالتهما عليه وان كان غيره من ذهاب بركة الاعمال وثوابها كلا او بعضا فلا يضرنا في دعوى انتفائه عن اهل الحق لانا لا ننكره فيبقى النزاع اذن لفظيا لكنه لايناسب الآية فان سوقها يدل ظاهرا على ان شان هذا الحبط اشد من سائر المعاصي ولا اشدية فيما يشترك بينه وبينها وكذا ما نقلتم

سے مطلع فرمایا جائے اور مجھے سیدھا رستہ دکھائیے - مجھے بھی افادہ فرمائیے ہمیشہ آپ افادہ فرماتے رہیں اور خدا تعالیٰ آپ کا سایہ دراز کرے

جواب - جاننا چاہیئے کہ جس حبط کی نسبت بطور نفی کے اہل سنت والجماعت کی طرف کیگئی ہے وہ وہ ہے جسکا اثر یہ ہو کہ اعمال گذشتہ بالکل کالعدم ہو جائیں جیسا کہ کفر سے ہوتا ہے کہ نماز اور روزہ بالکل باطل ہو جاتا ہے اور اُسپر دوبارہ حج واجب ہوتا ہے اگر طاقت زاد و راحلہ بعد توبہ کے ہو جاوے - اور اہل حق کے نزدیک اسکے انتفاء میں کوئی شک نہیں ہو سکتا ورنہ پھر انہوں نے اپنے فتاوی میں بعض معاصی موجب حبط اعمال کے صدور کے بعد اعادۂ حج کا حکم کیوں نہیں کیا جیسا کہ وہ یہ حکم بعد توبۂ ارتداد کرتے ہیں پس وہ حبط جسکو آپنے ترجمۂ باب بخاری اور حاشیۂ سندھی سے ثابت کیا ہے یہی مذکورہ بالا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ دونوں اسپر دال ہیں اور اگر اسکے سوا حبط کے کوئی دوسرے معنی مراد ہیں مثلا برکت عمل و ثواب کا کل اعمال کے یا بعض کے ضائع ہو جانا تو یہ ہمارے دعوی انتفاء حبط عن اہل الحق کو مضر نہ ہوگا کیونکہ اس حبط کا ہم انکار نہیں کرتے تو اب نزاع صرف لفظی رہ گیا مگر یہ معنی ثانی حبط کے اس آیت میں مناسب نہیں کیونکہ سوق آیت کھلم کھلا اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس حبط کی شان دو چہرے ہو دیگر معاصی سے زیادہ سخت ہے اور

من الحبط بشيء فلا مساس له بالحبط اصلا
وانما مدلولها الوقوع في المعصية العظيمة
ولا يلزم الحبط بشيء من التفسيرين
واما تفسير جامع البيان فليس فيه
شيء زائد على الترجمة حتى يستدل به على
المدعى واما ذكرتموه من الفرق
بين قولكم وقول المعتزلة والخوارج
فنعم الفرق لو مس اليه الحاجة ولا
تمس ما لا يثبت بناءه من الحبط ولو
يثبت ولا يدل شيء من الآيات
التي سردتموها على شيء من المقصود
كما هو ظاهر واما دلالة آية الحجرات
على كون هذا الحبط مجامعًا مع الايمان
فمنقوض بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
من يرتد منكم عن دينه والحال ان
الايمان باعتبار الحال والحكم المقصود
باعتبار المآل - وما فسرتم قول المرجئة
بانتفاء هذا الحبط يحتاج الى النقل
بل الظاهر ان معنى قولهم لا يضر
اي لا يعاقب عليه فينتفي الحاجة الى
التخصيص والتاويل على حالها هذا
ما عندي ولعل غيري يقدر على
احسن مما قدرت وقررت - ۶ رجب سنہ ۳۲ھ

جس بات میں تمام اعمال مشترک ہوں اسمیں اشدیت کہاں
اسی لئے جو احادیث آپنے نقل کی ہیں اُنکو حبط سے کوئی
بھی علاقہ نہیں بلکہ اُنکا مدلول تو صرف ایک بڑے
گناہ میں پڑ جانا ہے اُن میں حبط کسی تفسیر کے موافق
بھی لازم نہیں آتا رہی تفسیر جامع البیان تو اُسمیں ترجمہ
سے زیادہ کوئی بات نہیں یہانتک کہ اُس سے مدعی پر
استدلال کیا جائے اور جو فرق آپنے معتزلہ و خوارج کے
قول میں اور اپنے قول میں کیا ہے تو وہ فرق اچھا اگر
اُسکی کچھ ضرورت ہوتی مگر ضرورت نہیں جبتک کہ اُسکا
مبنی یعنی حبط ثابت نہ ہوجائے اور یہ ثابت نہیں ہوا اور
جتنی آیات آپنے بیان کی ہیں وہ مقصود پر بالکل
دلالت نہیں کرتیں اور یہ ظاہر ہے - رہا آیت حجرات
کا حبط پر دلالت کرنا ایمان کے بقا کے ساتھ تو یہ
دوسری آیت سے منقوض ہے فرماتے ہیں حق تعالے
اے ایمان والو جو کوئی تمہارے میں سے اپنے دین سے
پھر جائے - بات یہ ہے کہ ایمان بالفعل کے اعتبار سے ہے
اور حکم کفر آئندہ حالت کے اعتبار سے ہے اور آپنے
جو قول مرجیہ کی تفسیر اس حبط کی نفی سے کی ہے اُس
کیلئے نقل کی ضرورت ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ اُنکے قول کے
معنی یہ ہیں کہ ایمان کو معصیت مضر نہیں یعنی اُسپر
عذاب ہی نہیں ہوتا تو تخصیص و توجیہ کی ضرورت
بحالہا موجود ہے یہ تو میرا خیال ہے اور ممکن ہے کہ کوئی
کوئی صاحب میری قدرت اور میری تقریر سے زیادہ عمدہ بیان پیدا کریں

گیارہواں غریبہ در حل اشکال متعلق آیت لو انزلنا ھذا القرآن علیٰ جبل
مثنوی معنوی دفتر دوم بعنوان رنجیدن روستائی الخ کے تحت میں آیت اشعار یہ

حق ہمی گوید کہ اے مغرور کور	نے ز نامم پارہ پارہ گشت طور
کہ لو انزلنا کتابا للجبل	لانصدع ثم انقطع ثم ارتحل
از من ار کوہ احد واقف بدے	پارہ گشتے و دلش پرخوں شدے

ان اشعار کے مقصود پر اور اسی طرح اسکے ماخذ یعنی آیۃ لو انزلنا ھذا القرآن علیٰ جبل الخ پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ الزام تو مقبولین و مطیعین پر بھی عاید ہوتا ہے کہ وہ بھی تو اس درجہ قرآن سے متاثر نہیں ہوئے۔ جواب یہ ہے کہ مقصود اس سے اس درجہ کے تاثر کی مطلوبیۃ نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو پھر اطاعت ہی کا تحقق نہ ہوگا اور یہ حکمت تکلیف کے منافی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید ہے جو کہ فی نفسہ ایسا موثر ہے گو اسکی اتنی تاثیر انسان میں بوجہ حکمت مطلوب نہیں مگر جسقدر مطلوب ہے اسقدر تو انسان کو متاثر ہونا چاہیئے جیسا کہ مطیعین ہوتے بھی ہیں۔ فافھم۔ ۱۷ صفر ۳۲ھ

بارہواں غریبہ در تحقیق احادیث اشتراط حج نفسہ للحج عن غیرہ و حدیث المصراۃ و حدیث خیار المجلس

سوال من العبد المشتاق الی حضرۃ الشیخ الاکمل الاشرف الاجل مد اللہ ظلالہ اما بعد فھذا العبد منذ زمان قد قصر عن التحریر و لبس ھذا الامر من قصور الباع علی انی قد کان عرض لی الحمی بنافض تخالت بینی و بین ما اشتھی و بحمد اللہ قد برء ا لسقو فاشکر اللہ علی اسباغ النعم۔ و فی تلک الایام لم استطع علی ضرب فیا لھف نفسی ثم انی اتکلف جنابکم لحل شبہات قد عرضت لی فی اثناء التدریس للصحیح للامام محمد بن اسمٰعیل البخاری و لو اقدر علی جواب شاف من عندی ما التجأت الی سدنکم و وسیلۃ الشفاء فی بوعلینا۔ انا معاشر الحنفیۃ نستدل علی جواز الحج عن الغیر و ان لم یحج

عن نفسہ بحدیث الخثعمیۃ المرویۃ فی البخاری المطبوع فی المطابع المصطفائی ص۲۰۵ و ۲۲۶ و ۲۵۰ ونقول الحدیث مطلق وایضا لم یسئلہا صلی اللہ علیہ وسلم احججت ام لا - فیدل علی جواز حج البدل وان لم یحج عن نفسہ لکن فی ھذا شیئ لان سوال الخثعمیۃ کان غداۃ جمع کما وقع فی الصحیح ص۲۲۶ و ۲۵۰ استنباطاً وفی سنن النسائی صریحا بھذا اللفظ ان امرأۃ من خثعم سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم غداۃ جمع الحدیث باب الحج عن الحی الذی لا یستمسک علی الرحل فلا یمکن ان یکون المعنی افاحج عنہ العام لان الوقت قد مضی بل المعنی افاحج عنہ عاماً آخر ولما کان الغالب من حالہا انہا قد قضت الحج ثم سألت فلہذا لم یتعرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن سؤالہا بانہا حجت ام لا وقال نعم ای یجوز لک اداء فریضۃ الحج عن ابیک ولما کان الملبی عن شبرمۃ لم یحج من قبل قطعاً اذ کان ذلک عام حجۃ الوداع فلما قال لبیک عن شبرمۃ سأل من شبرمۃ فلما قال ھو اخی فلا جرم نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک وامرہ بقضاء الوطر عن نفسہ ثم عن شبرمۃ فحدیث الخثعمیۃ ظنی انہ مقید لا مطلق وعدم الکشف لم امر فلعل مبنی تلک المسئلۃ کون وقت الحج ظرفاً موسعاً ھو العمر لا ھذا الحدیث وامثالہ فالمرجو ان تفیدنی بجواب شاف من عندکم اذا الشراح لم یأتوا بشیئ یغنی ولم یفنح لی ما یعنی -

الجواب نعم ھذا الحدیث محتمل فلا یصح للاستدلال لکن لنا فی اصل المسئلۃ دلیل آخر ایضاً وھو سوال الجھنیۃ وجوابہ صلی اللہ علیہ وسلم لہا بقولہ ارأیت لو کان علی امک دین الحدیث وھو مذکور فی صحیح البخاری ص۲۵ من الجلد الاول فلما الحق صلی اللہ علیہ وسلم الحج عن الغیر بقضاء الدین ولم یشترط فی قضاء الدین تقدیم دین نفسہ علی دین غیرہ فکذا الحج - واما الاستدلال بحدیث شبرمۃ فلیس بقوی لاحتمال الکراھۃ وقد قال فقہاءنا بہ واللہ اعلم - وما ورد فی بعض الروایات قولہ علیہ السلام ھذہ منک فیحمل علی ما فی بعض روایات اخری حج عن نفسک ثم ھو موقوف عند بعضہم ورجحہ کثیر وھذا کلہ فی التلخیص الحبیر ص۲۰۳ مطبع انصاری - ۱۰ ربیع الآخر ۱۳۳۲ھ

سوال انا ندعی ان حدیث المصراۃ مخالف للقیاس الصحیح من کل وجہ ومثل

هذا اذا روى غير الفقيه يردو بنوا عليه ما بنوا لكن هذا الحديث قد رواه صاحب الصحيح
فی ص۲۸۹ عن ابن مسعودؓ موقوفاً ولما كان هذا الحكم غير مدرك بالرأی كما ندعی
فالموقوف له حكم الرفع ايضاً والراوی لهذا فقيه فلا بد ان يترك القياس لان الراوی
فقيه فما المناص عن هذا۔

الجواب ما قالوا فی حديث المصراة لم يلصق بقلبی قط وانما الذی اری فيه حمل
هذا الحديث علی ما اذا اشترط الخيار فی العقد وقرينة هذا الحمل ما ورد فی رواية من
اشتری مصراة فهو منها بالخيار ثلاثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها ومعها
صاعاً من تمر لا سمراء رواه الجماعة الا البخاری كذا فی نيل الاوطار ج ۵ ص۲۹۲ واما
تخصيص الصاع من التمر فمحمول علی الصلح والمشورة فلم يخالف القياس - ۱۰ ربيع الآخر ۱۳۳۲

سوال روى البخاری فی ص۲۸۴ ج۱ حدثنا قتيبة ثنا الليث عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله
صلی الله عليه وسلم انه قال اذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعاً
او يخير احدهما الآخر فان خير احدهما الآخر (نسائی) فتبايعا علی ذلك فقد وجب البيع وان
تفرقا بعد ان تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع ص۱۸۱ كتاب البيوع وهذه
الرواية رواها النسائی بعين هذا السند و متنه سوی انه زاد لفظ الشرط ثم روی البخاری
فی تلك الصفحة عن عبد الله بن عمر قال بعت من امير المؤمنين عثمان الی قوله فلما
تبايعنا رجعت علی عقبی حتی خرجت من بيته خشية ان يراد فی البيع وكانت السنة
ان المتبايعين بالخيار حتی يتفرقا الخ ففی هاتين الروايتين المرفوعتين حقيقة وحكماً
بيان واضح لثبوت خيار المجلس و قاطع لكل تاويل ولا يعارضه ما رواه النسائی ص۱۸۱
عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبی صلی الله عليه وسلم قال المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا الا ان يكون صفقة خيار ولا يحل له ان يفارق صاحبه خشية
ان يستقيله اھ لان هذا متكلم فيه ولو سلم فهو لا يعارض الصحيح ولو سلم فهی
اشارة والاولی كالصريح او صريح والاشارة لا تفوق الصراحة واما قول ابن عمر ما
ادركت الصفقة حياً مجموعاً فهو من المتباع رواه البخاری ص۲۸۷ فهذا وان احتج به

الطحاوی فہو غیرنا مو غیر مفید لنا الا انا لانقول بمفاده اذا الهلاک قبل القبض عندنا یوجب فسخ البیع وکون الهالک من مال البائع لامن المبتاع فما لانقول به کیف نحتج به فلا یفیدنا الا اثبات المخالفۃ بین قوله وفعله فهما وان تعارضا بقیت روایته سالمۃ بل ینبغی ان یؤول هذا الاخیر ویراد بالصفقۃ الصفقۃ التامۃ باعتبار جمیع شرائطه ومن شرائطه التفرق بالابدان فمعنی هذا القول ما ادرکت الصفقۃ بعد التفرق بالبدن حیا مجموعا فهو من المبتاع فبمجرد قول النخعی رد الحدیث الصحیح مرفوعا وموقوفا بحیث الطبع ویستنکره ولا نرید من جنابکم ذکر ما رواه الشراح او الاحناف اذ هو دل الحدیث الصریح الصحیح لاغیر بل معاملته مع عثمان تدل علی ان تلک السنۃ کانت مستمرۃ عندهم۔

الجواب ۔ هذه الشبهۃ من شبهاتی القدیمۃ ولا شک فی ان ظاهر الاحادیث هو ثبوت خیار المجلس لکن لایصح الحکم بکون المذهب الحنفی مخالفا للاحادیث یقینا ما دامت الاحادیث تحتمل التاویل ولو کان فیه شیء من البعد ولا یسلم احد من اهل المذاهب المتبوعۃ عن هذه التاویلات کما حمل بعض الشافعیۃ قوله علیه السلام فاقرأ ما تیسر معک من القرآن علی الفاتحۃ فانها متیسرۃ واقرب دلائل الحنفیۃ قوله علیه السلام لایحل له ان یفارقه خشیۃ ان یستقیله رواه الخمسۃ الا ابن ماجۃ ورواه الدارقطنی کذا فی النیل ج ۵ ص ۲۹ ففیه دلیل ان صاحبه لایملک الفسخ الا من جهۃ الاستقالۃ واما قول المخالفین انه لو کان المراد حقیقۃ الاستقالۃ لم تمنعه من المفارقۃ لانها لاتختص بمجلس العقد فالجواب عنه ان قوله لهن بالعقد له دخل مشاهد فی تأثر کل من المتعاقدین بالتماس الآخر۔ اما قوله لایحل فمحمول علی الکراهۃ من حیث انه لایلیق بالمروۃ وحسن معاشرۃ المعلوم کما اضطر الیه الینا القائلون بخیار المجلس فان حل المفارقۃ اجماعی عندنا وعندهم جمیعا واما کونه متکلما فیه فیعتبر لوکان معارضا للصحیح ولو یعارض بعد تاویل الصحیح اقرب التاویلات حمل التفرق بالابدان علی الاستحباب تحسینا للمعاملۃ مع المسلم کما ذکر فی تقریر حدیث

الاستقالة واما قول المخالفين انه لو كان المراد تفرق الاقوال فخلا الحديث عن الفائدة وذلك ان العلم محيط بان المشتری مالم یوجد منه قبول المبیع فهو بالخیار وکذلک البائع خیاره فی ملکه ثابت قبل ان یعقد البیع اھ فغیر ملتفت الیه لانه یمکن ان یکون مقصود الشارع نفی بعض بیوع الجاهلیة من نحو الملامسة والمنابذة فلم یکن خالیا عن الفائدة واما دعوی کون بعض الفاظ الحدیث غیر محتمل للتاویل کقوله علیه السلام فان خیر احدهما الاخر فتبایعا علی ذلک فقد وجب البیع وان تفرقا بعد ان تبایعا ولم یترک واحد منهما البیع فقد وجب البیع اھ فممنوع لان معنی قوله فقد وجب البیع فی الاول ای بشرط الخیار حیث خیر احدهما الاخر وفی الثانی ای البیع البات حیث لم یشترط فیه الخیار ولیس لفظ اصرح منه ولیس الامام متفردا فی هذا بل قد ذهب الیه النخعی والمالکیة والثوری واللیث وزید بن علی وغیرهم کما فی النیل ج ۵ ص ۱۷۲ واللہ اعلم ۱۰ ربیع الآخر ۱۳۳۲ھ

تیرھواں ۱۳ عشریہ

در کیفیت عرض اعمال اَرضی الاقوال فی عرض الاعمال من مقال العارف الجلال

یعنی خلاصہ مضمون اشعار ذیل واقعہ دفتر دوم سرخی قسم غلام در صدق ووفائے یار خود الخ جکا زیادہ حصہ مشتمل ہے مبحث نقل اعمال دنیویہ الی صورہا الخاصة الاخرویہ پر عـــہ

شاہ گفت اکنوں ازانِ خود بگو	چند گوئی آنِ این و آن او
تو چہ داری وچہ حاصل کردۂ	از تگِ دریا چہ دُر آوردۂ
روزِ مرگ ایں حس تو باطل شود	نورِ جاں داری کہ یارِ دل شود
در لحد کیں چشم را خاک آگند	ہست آنچہ گور را روشن کند

عـــہ یہ مضمون مثنوی مولانا روم دفتر دوم کے بعض اشعار کی شرح ہے چونکہ ایک معتد بہ مقدار ہوگئی تھی لہذا اس کا مستقل نام رکھ کر رسالہ کی صورت کردیا گیا۔ شبیر علی

بود دل از جاں بود اے یار غار — مستعار آں را مدان اے مست عار
آں زماں کیں دست و پایت بد رود — پر و بالت ہست تا جاں بپرد
آں زماں کیں جان حیوانی نماند — جان باقی بایدت بر جا نشاند
شرط من جا بالحسن نے کردن است — بل حسن را سوئے حضرت بردن است
جوہرے داری ز انساں یا خری — ایں عرضہا کہ فنا شد چوں بری
ایں عرضہائے نماز و روزہ را — چونکہ لا یبقی زمانین انتفا
نقل نتواں کرد مر اعراض را — لیک از جوہر برند امراض را
تا مبدل گشت جوہر زیں عرض — چوں ز پرہیزے کہ زایل شد مرض
گشت پرہیز عرض جوہر بجہد — شد دہان تلخ از پرہیز شہد
از زراعت خاکہا شد سنبلہ — داروئے مو کرد مو را سلسلہ
آں نکاح زن عرض بد شد فنا — جوہر فرزند حاصل شد ز ما
جفت کردن اسپ و اشتر را عرض — جوہر کرہ بزائیدن غرض
ہست آں بستاں نشاندن ہم عرض — گشت جوہر میوہ اش اینک غرض
ہم عرض داں کیمیا بردن بکار — جوہری زاں کیمیا گر شد بیار
صیقلی کردن عرض باشد شہا — زیں عرض جوہر ہمی زاید صفا
پس مگو کہ من عملہا کردہ ام — دخل آں اعراض را بنما مرم
ایں صفت کردن عرض باشد خمش — سایۂ بز را پئے قرباں مکش
گفت شاہا بے قنوط عقل نیست — گر تو فرمائی عرض را نقل نیست
پادشاہا جز کہ یاس بندہ نیست — ہر عرض کاں رفت باز آیندہ نیست
گر نبودے مر عرض را نقل و حشر — فعل بودی باطل و اقوال فشر
ایں عرضہا نقل شد لون دگر — حشر ہر فانی بود کون دگر
نقل ہر چیزے بود ہم لایقش — لایق گلہ بود ہم سایقش
وقت محشر ہر عرض را صورتیست — صورت ہر یک عرض را نوبتیست

بنگر اندر خود که تو بودی عرض — جنبش جفتی و جفتی با عرض
بنگر اندر خانه و کاشانها — در مهندس بود چون افسانها
کان فلان خانه که ما دیدیم خوش — بود موزون صفّه و سقف و درش
از مهندس آن عرض و اندیشها — آلت آورد و ستون از بیشها
چیست اصل و مایهٔ هر پیشهٔ — جز خیال و جز عرض و اندیشهٔ
جمله اجزائے جہاں را بے غرض — در نگر حاصل نہ شد جز از عرض
اوّل فکر آخر آمد در عمل — بنیت عالم چنان دان در ازل
میوہا در فکر دل اوّل بود — در عمل ظاہر بآخر مے شود
چون عمل کردی شجر بنشاندی — اندر آخر حرف اوّل خواندی
گرچه شاخ و برگ و بیخش اول است — آن ہمہ از بہر میوہ مرسل است
پس سرے که مغز این افلاک بود — اندر آخر خواجهٔ لولاک بود
نقل اعراض است این بحث و مقال — نقل اعراض است این شیر و شغال
جمله عالم خود عرض بودند تا — اندرین معنی بیامد هل اتیٰ
این عرضہا از چه زاید از صور — وین صور هم از چه زاید از فکر
این جہاں یک فکرتست از عقل کل — عقل چون شاه است و فکرتہا رسل
عالم اوّل جہان امتحان — عالم ثانی جزائے این و آن
چاکرت شاہا خیانت می کند — آن عرض زنجیر و زندان می شود
بندہ ات چون خدمت شایسته کرد — آن عرض نے خلعتے شد در نبرد
این عرض با جوہر آن بیضه است و طیر — این ازان و آن ازین زاید بسیر

یعنی بادشاہ نے بغرض امتحان اس غلام کے اس سے سوال کیا اور امتحان کا قرینہ یہ ہے کہ آخر قصہ سے کہ بادشاہ نے دونوں غلاموں کے افعال سے استدلال کیا ان کے اخلاق پر اور حسن السیرۃ کو اس کے اخلاق حسنہ کے سبب باوجود اس کی قبح صورت کے مقبول اور حسن الصورۃ کو اس کے اخلاق ذمیمہ کے سبب باوجود اس کے حسن صورت کے مخذول کیا اور یہ استدلال اور اس کے

مقتضا کا امتثال یہ کام عارف ہی کا ہے پس عارف کا سوال ظاہر ہے کہ امتحان ہی کے سبب ہوگا وصح بکونہ امتحانا بعض المحشین علی قول گفت شاہنشہ الخ الواقع بعد الاشعار المذکورۃ متصلا دیدن علیہ قولہ رہ بنفسہ حق بمن نمود و قولہ تو نشانے دہ کہ من دانم تمام الواقع بعدہا غیر متصل - اور وہ سوال یہ ہے کہ تو اپنا تو کچھ حال بیان کر کہ تو نے اپنی روح کے حسن کرنے کی کیا کوشش کی ہے اور اس کی ضرورت بطور خطابۃ کے ایک آیت سے بطور تفسیر خاص بیان کی کہ حق تعالیٰ نے من جاء بالحسنۃ فرمایا ہے من عمل بالحسنۃ نہیں فرمایا جس سے اقرب یہ ہے کہ یہ حسنہ عمل نہیں بلکہ مصدر عمل یعنی روح انسانی ہے جس کو اعمال سے حسن بنا کر درگاہ حق میں لانا چاہیئے کیونکہ آوردن کا متعلق جوہر ہوسکتا ہے نہ کہ عرض کیونکہ العرض لایبقی فی آنین پھر آوردن اُس کے متعلق کیسے ہوگا نیز الاعراض لا تنتقل من محل الی محل اور آوردن ایک نقل ہے - البتہ اعراض یعنی اعمال مکمل اس جوہر یعنی روح کے ہوسکتے ہیں - واو ردلہ امثلۃ من قولہ چوں زبرہیزی الی قولہ صیقلی کردن الخ غلام نے جواب دیا کہ تم جو عدم نقل اعراض سے استدلال کرتے ہو یہ استدلال ناتمام ہے خود یہ مقدمہ ہی ثابت نہیں پس نقل ممکن ہے گو عدم انتقال بھی ممکن ہے مگر ان دونوں ممکنوں میں نقل اولیٰ بالقبول ہے کیونکہ عدم نقل کا قایل ہونا مصلحت عامہ کے کہ وہ جب سنیں گے کہ ہمارے اعمال آخرت میں نہ جائیں گے کم فہمی سے مایوس ہوجاویں گے اور عمل میں سستی کریں گے جس طرح بعض احادیث مبشرہ کو اسی سستی کی مصلحت سے چندے ظاہر نہیں کیا گیا آگے بیان ہے اعراض کے امکان نقل کا جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کے امتناع کی کوئی دلیل نہیں - اصل جواب تو اسی قدر ہے باقی اُس کی توضیح ہے - حاصل اس کا یہ ہے کہ نقل اعمال میں عقلی اشکال صرف یہ ہے کہ یہ نقل اعراض یعنی اعمال من الدنیا الی الآخرۃ گو تبعاً للموضوع تو ظاہر الجواز ہے لیکن جس طرح نصوص سے ثابت ہے کہ مثلاً اُن کا وزن کیا جاویگا اور ظاہر اُن نصوص سے یہ ہے کہ عامل کا وزن نہ ہوگا - پس یہ نقل تبعاً للموضوع نہیں ہے پھر اسمیں دو احتمال ہیں یا تو وہ اعراض اعراض رہیں گے یا مستحیل الی الجواہر ہوجاویں گے دونوں شق باطل ہیں اول اس لئے کہ نقل اعراض بلا موضوع محال ہے دوسرا اس لئے کہ عرض کا جوہر بنجانا محال ہے - پس یہ ہے اس میں اشکال عقلی سو اس کا جواب بہ اختیار شق ثانی ہوسکتا ہے اور ہم اسکا

؎۵ عبارۃ الحاشیۃ - چوں شاہ اختیار او کرد معلوم کرد کہ او عالم اسرست الخ ۱۲

استحالہ نہیں مانتے۔ سند منع یہ ہے کہ ہم خود دنیا ہی میں دیکھتے ہیں کہ اختلاف موطن سے ایک ہی چیز عرض و جوہر ہو سکتی ہے مثلاً صورت عقلیہ جواہر کہ ذہن میں عرض ہے کیونکہ موجود فی موضوع ہے اور خارج میں جوہر کیونکہ موجود لافی موضوع ہے اور دونوں کی حقیقت ایک ہی ہے اگرچہ بعض ہی کے نزدیک سہی جو کہ قایل ہیں حصول اشیاء فی الذہن بانفسہا کے اور گو بعض نے عرض و جوہر کی تفسیر میں اذا وجدت فی الخارج کی قید لگاکر اس صورت ذہنیہ پر عرض کے صادق آنے سے انکار کیا ہی مگر اس سے ہمارے اصل مقصود میں خلل نہیں آتا کیونکہ قول حصول اشیاء بانفسہا پر حقیقۃ واحدہ ہی کا وجود فی موضوع فی موطن اور وجود لافی موضوع فی موطن تو ثابت ہوا اور یہی اصل مقصود ہے خواہ اسکا نام کچھ ہی رکھ لیا جاوے پس جو نسبت ذہن کو خارج کیساتھ ہے اگر وہی نسبت خارج دنیا کو خارج آخرت کیساتھ ہو۔ اور اس وجہ سے یہاں جو اشیاء موجود فی موضوع ہیں وہ وہاں موجود لافی موضوع ہوجاویں تو اس میں کیا استحالہ ہے چنانچہ اہل کشف نے اس عالم شہادت پر بمقابلہ عالم غیب کے لفظ خیال وغیرہ کا اطلاق کیا بھی ہے۔ اسی طرح اس عالم شہادت میں ظاہر ہونے کے قبل بھی ایسی اشیاء کا اس عالم غیب میں وجود لافی موضوع ظاہر نصوص سے معلوم ہوتا ہے کقولہ علیہ السّلام لمّا خلق اللہ الرحم قامت فقالت ھذا مقام العائذ بك من القطیعۃ۔ اور بہت نصوص سے اس عالم کے بعد بھی یہی معلوم ہوتا ہے کقولہ علیہ السّلام ان البقرۃ و آل عمران تاتیان یوم القیمۃ کانھما غمامتان او غیایتان او فرقان من طیر و کقولہ علیہ السّلام یوتی بالدنیا یوم القیمۃ فی صورۃ عجوز شمطاء چنانچہ اسی تمثل خاص کے اعتبار سے اس عالم کا لقب اصطلاح میں عالم مثال رکھا گیا ہے۔ کما ذکرہ الشاہ ولی اللہ رح فی الحجۃ البالغۃ و سرد فیہ احادیث کثیرۃ اور مولانا جلال الدین المحقق الدوانی نے اپنے رسالہ زوراء اور اس کے حواشی میں اسکی تصریح بھی کردی ہے۔ عبارتہا۔

(تنبیہ) کانك فیما قرع سمعك من ھذہ المقدمات اطلعت علی حقیقۃ الانطباق بین العوالم بل علی حقیقۃ العوالم بل انکشف علیك اسرار غامضۃ فی حقیقۃ المبدأ والمعاد و تیسر علیك مشاھدۃ الواحد الحقیقی فی الکثرات من غیر شوب ممازجۃ ولا انفصال و تسلقت بہ الی حقایق ما انبأ عنہ لسان النبوات من ظھور

الاخلاق والاعمال فی المواطن المعادیۃ بصور الاجساد وکیفیۃ وزن الاعمال وسر حشر الافراد بصور الاخلاق الغالبۃ علیھم واطلعت علی سر قولہ تعالیٰ وان جہنم لمحیطۃ بالکفرین۔ وقولہ تعالیٰ ان الذین یاکلون اموال الیتامیٰ ظلماً انما یاکلون فی بطونھم نارا۔ وقول الخاتم الغاتح علیہ وعلیٰ اٰلہ افضل الصلوٰۃ والتحیۃ۔ الذین یشربون فی اٰنیۃ الذھب والفضۃ انما یجرجر فی بطونھم نار جہنم وقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام ان الجنۃ قیعان وان غراسھا سبحان اللہ وبحمدہ الی غیر ذلک من غوامض الحکم والاسرار الالٰہیۃ وعلمت ان جمیع ذلک علی الحقیقۃ لا علی المجاز والتاویل کما انتھیٰ الیہ نظر بعض اولی اغلیین فی الفحص عن الحقایق بطریق البحث فان قصورہ ظاھر کما لا یخفی۔

شک و تحقیق لعلک تقول کیف یکون العرض بعینہ ھو الجوھر وکیف یکون العین ھو المعنی واحداً والحال ان الحقایق متخالفۃ بذواتھا فنقول قد لوحنا الیک ان الحقیقۃ غیر الصورۃ فانھا فی حد ذاتھا وصرافۃ سذاجتھا عاریۃ عن جمیع الصور التی تتجلی بھا لکنھا تظھر فی صورۃ تارۃ وفی غیرھا اخری والصورتان متغایرتان قطعاً لکن الحقیقۃ المتجلیۃ فی صورتین بحسب اختلاف الموطنین شئ واحد۔

تشبیہ ما اشبہ ذلک بما یقولہ اھل الحکمۃ النظریۃ ان الجواھر باعتبار وجودھا فی الذھن اعراض قائمۃ بہ محتاجۃ الیہ وھی فی الخارج قائمۃ بانفسھا مستغنیۃ عن غیرھا فاذا اعتقدت ان حقیقۃ تظھر فی موطن بصورۃ عرضیۃ محتاجۃ وفی اخری بصورۃ مستغنیۃ مستقلۃ فاجعل ذلک تانیسا لک تکسر بہ صولۃ نبو طبعک عنہ فی بدو النظر حتی یاتیک الیقین وتنصعد الافق المبین۔ انتھی بقدر الضرورۃ

پس اس تقریر سے جواب ہوگیا استدلال علی امتناع نقل الاعمال بامتناع نقل الاعراض کا اور اسی سے مستدل کی دوسری دلیل عقلی یعنی عدم بقاء اعراض اور دلیل نقلی یعنی من جاء بالحسنۃ الخ کا جواب بھی مستفاد ہوگیا گو بلسان غلام اس سے بوجہ ظہور کے تعرض نہیں کیا گیا عدم بقاء اعراض کا تو جواب یہ ہوا کہ اگر یہ عدم بقاء مان لیا جاوے گو اسپر کوئی دلیل صحیح قوی قائم نہیں ہوئی مگر ماننے کی تقدیر پر وہ عدم بقاء درصورت عرض کے عرض ہونے کے ہے اور اگر مجرد صدور

دوسرے عالم میں بصورۃ جوہریہ منتقل ہوجاوے تو پھر بقاء میں کیا امتناع ہے۔ اور استدلال بالآیۃ کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تفسیر مان بھی لیجاوے تو جب یہ عمل بھی جوہر بن گیا تو مجئی بہ اسپر بھی مثل روح حسن کے صادق آتا ہے یہ تقریر ان اشعار تک کی ہے وقت محشر ہر عرض را صورتے ست الخ آگے تنویر دعویٰ امکان مذکور کے لئے چند امثلہ اشیاء جوہریہ متصورہ فی الذہن کی ہیں جو ذہن میں فی موضوع اور خارج میں لافی موضوع ہیں اس شعر تک گرچہ شاخ و برگ و بیخش الخ اور پھر مضمون مذکور پر ایک نظیر کی تفریع بطور جملہ معترضہ کے ہے گو وہ اس کی مثال نہیں پس سرے کہ مغز الخ آگے شعر نقل اعراض الخ میں یہ بیان کیا ہے کہ عرض موجود فی مرتبۃ العلم جس طرح کبھی خارج میں جوہر ہوجاتا ہے کما ذکر اسی طرح کبھی عرض بھی رہتا ہے چنانچہ یہ بحث و مقال کہ پہلے سے ذہن میں تھا اور عرض تھا بعد نقل کے خارج میں بھی عرض ہی رہا اور دوسرے مصرعہ میں پھر ایک نظیر عرض فی مرتبۃ العلم کی جوہریت فی الخارج کی بیان کی فقل اعراض است ایں شیر و شغال اور نظیر اس لئے کہا گیا مراد اس مصرعہ میں وجود فی مرتبۃ العلم الالٰہی ہے اور وہ عرض ہونے سے منزہ ہے لتنزہہ عن الامکان۔ اسی طرح اس کے بعد کے شعر جملہ عالم خود عرض بودند الخ میں اسی مرتبہ علم الٰہی میں تمام عالم کے کالعرض ہونے کو بتلایا پس یہ بھی نظیر ہے آگے شعر ایں عرضہا ازچہ زائید میں اختلاف موطن سے جواہر کا عرض ہونا اور عرض کا جوہر ہونا بتلاتے ہیں اس طرح سے کہ اعراض موجودہ فی الدنیا عالم مثال میں صور جوہریہ تھے وہو معنی قولہ ایں عرضہا ازچہ زائید از صور کما ذکرتہ قبل عن الشیخ ولی اللہ رح اور صور جوہریہ موجودہ فی الدنیا علم الٰہی میں کالعرض تھے وہو معنی قولہ دیں صور ہم ازچہ زائید از فکر اور شعر ایں جہاں یک فکرت است اُسی مصرعہ ثانیہ کی شرح ہے اور یہ احکام مذکورہ فی الاشعار القریبہ وجود قبل عالم الدنیا کے متعلق تھے آگے وجود بعد الدنیا کے یہی احکام کہ اُس میں سے اعظم عرض کا جوہر ہونا ہے مذکور ہیں۔ اس شعر میں عالم اوّل الیٰ قولہ بندہ ات اور اس کے اعظم ہونے کے سبب یہاں ذکر میں اس کی تخصیص کی گئی آگے تمام مقام کا خلاصہ کہ کبھی جوہر سے عرض اور کبھی عرض سے جوہر ظاہر ہوتا ہے۔ اس شعر میں فرماتے ہیں ایں عرض با جوہر الخ۔

(تہذیب المقام و تقریب المرام الی عامۃ الافہام)

اگر انصاف سے غور کیا جاوے تو عرض کا جوہر ہوجانا جس کا کہ تقریر مذکور میں دعویٰ کیا گیا ہے

اس سے زیادہ بعید نہیں ہے کہ جوہر عرض ہوجاوے اور حصول الجواہر فی الاذہان میں شب و روز اسکے وقوع کا مشاہدہ کیا جاتا ہے تو پھر آخرت میں اس کا وقوع کیا مستبعد ہے سو یہاں حصول فی الذہن کے وقت جواہر سے لباس مادی کا منخلع ہوکر وہ موجود فی موضوع ہوجاتا ہے وہاں وزن وغیرہ کے وقت عرض پیادہ ملبوس ہوکر وہ موجود لافی موضوع ہوجاوے تو اس میں کیا عجب اور بُعد ہے اور راز اس میں یہ کہا جاویگا کہ جوہریت وعرضیت ذاتیات سے نہیں ہیں منجملہ کیفیات ظہور حقیقت کے ہیں اور حکماء کا مقولات عشرہ کو اجناس عالیہ ماننا نہ کسی دلیل سے ثابت ہے اور نہ بداہت اس کی مسلم ہے خاصکر جبکہ اُن کے اکابر خود اس کی تصریح کرتے ہیں کہ عرض عام اور جنس میں اسی طرح خاصہ اور فصل میں فرق کرنا بہت دشوار ہے کما لاح لک شئی من ذلک مما نقلناہ من الزوراء و نیز بعض محشین مثنوی نے بھی اس کی اس طرح تصریح کی ہے تحقیق مقام آنست کہ جوہریت وعرضیت از ذاتیات حقائق نیست اور مولانا بحر العلوم نے بھی اپنے حواشی میں اسکی تائید کی ہے اور یہ سوال کہ عرض کا جوہر ہونا کسی طرح اسکو عقل نہیں قبول کرتی دوسرے سوال سے معارض ہے کہ جوہر کا عرض ہوجانا باوجود روز و شب کے وقوع کے آج تک عقل اس کی کنہ کو نہیں سمجھ سکی سو اللہ مجھ کو تو جب اس میں غور کرتا ہوں حیرت ہوتی ہے کہ آلٰہی اس قیام الصورۃ بالذہن و اتصاف الذہن بالصورۃ کی کیا حقیقت ہے اور کیا کیفیت ہے اور اس حال و محل یعنی صورۃ و ذہن میں کیا علاقہ ہوجاتا ہے اور اس حلول سے ذہن میں کیا تاثر ہوجاتا ہے اور حقیقت موجودۃ فی الاعیان میں تجرد عن المواد کا کیسے تغیر ہوجاتا ہے کچھ سمجھ میں نہیں آتا مگر شب و روز کے وقوع سے اس حیرت کی طرف التفات نہیں ہوتا گو کیفیت و حقیقت نہ جاننے کا اعتراف سب کو ہے چنانچہ آج تک یہ طے نہ ہوسکا کہ علم کون سے مقولہ سے ہے اور اس کا عکس یعنی عرض کا جوہر بننا چونکہ نشاۃ دنیویہ میں ایسے بین طور پر جس میں کسی تاویل و عذر کی گنجایش نہ رہے نہیں دیکھا جاتا اس لئے حیرت کی طرف التفات ہوتا ہے ورنہ حقیقت کی مجہولیت میں دونوں یکساں ہیں

تقویت مولانا نے ایک مقام پر اس مضمون کو اس سے زیادہ صریح عنوان سے ذکر فرمایا ہے

(منقولاً من جزاء الاعمال) ص ۵

چوں سجودی یا رکوعی مرد کشت	شد دراں عالم سجود او بہشت

چونکہ پرید از دہانت حمد حق — مرغ جنت ساختش رب الفلق
حمد و تسبیحت نماند مرغ را — ہمچو نطفہ مرغ باداست و ہوا
چوں ز دستت رفت ایثار و زکوٰۃ — گشت ایں دست آں طرف نخل و نبات
آب صبرت آب جوئے خلد شد — جوئے شیر خلد مہر تست و وُد
ذوق طاعت گشت جوئے انگبیں — مستی و شوق تو جوئے خمر بیں
ایں سببہا آں اثرہا را نماند — کس نداند چونش جائے آں نشاند
ایں سببہا چوں بہ فرماں تو بود — چار جو ہم مر ترا فرماں نمود
ہر طرف خواہی روانش مے کنی — آں صفت چوں بد چنانش مے کنی
چوں منی تو کہ در فرمان تست — نسل تو در امر تو آیند چست
گی دود در امر تو فرزند تو — کہ منم جزو تو کہ کردیش گز
آں صفت در امر تو بود ایں جہاں — ہم در امر تست آں جوہا رواں
آں درختاں مر ترا فرماں برند — کاں درختاں از صفاتت با برند
چوں بہ امر تست اینجا ایں صفات — پس در امر تست آنجا آں جزات
چوں ز دستت زخم بر مظلوم رست — آں درختے گشت آں زقوم رست
چوں ز خشم آتش تو در دلہا زدی — مایہ نار جہنم آمدی
آتشت اینجا چو مردم سوز بود — آنچہ از وے زاد مرد افروز بود
آتش تو قصد مردم مے کند — نار کز وے زاد بر مردم زند
آں سخنہائے چو مار و کژدمت — مار و کژدم گشت دمی گیرد دست

توجیہ آخر

اگر باوجود اس قدر بسط و ایضاح کے اب بھی کسی کی عقل اس جوہریت اعراض کو قبول نہ کرے تو وہ نقل اعمال کی دوسری توجیہ اس طرح سے سمجھ لے کہ یہ اعمال گو ظاہراً اعراض ہیں مگر واقع میں وہ جواہر ہیں جیسے اور بھی بعض اشیاء ایسی ہیں کہ ان کو بہت عقلاء نے اعراض سمجھا مگر دوسرے عقلاء نے اُن کے جوہر ہونے کا دعویٰ کیا جیسے قدماء میں کیفیت شم میں اختلاف ہے کہ آیا ہوا

کیفیت مشموم سے متکیف ہو کر شامہ کی مدرک ہوتی ہے یا مشموم سے کچھ اجزا منفصل ہو کر شامہ تک پہونچتے ہیں یا اب متاخرین میں بعض فلاسفہ نے نور شمس وغیرہ کو جس کو اب تک عرض کہا جاتا تھا جوہر مانا ہے پس اسی طرح ممکن ہے کہ جب آدمی سے کوئی طاعت یا معصیت صادر ہوتی ہو فوراً اس عامل سے کچھ اجزا جوہریہ غیر مبصرہ للعامہ طیبہ یا خبیثہ حاملہ لکیفیۃ العمل منفصل ہو کر دوسرے کسی عالم میں کسی طریق سے منتقل ہو جاتے ہوں اور وہ وہاں بصور مناسب محفوظ ہو جاتے ہوں اور قیامت میں وہی معروض اور موزوں ہو جاویں اور بعض اہل کشف سے جو منقول ہے کہ اُنہوں نے غسلخانہ میں سے پانی نکلتا ہوا دیکھا اور آنکھیں بند کرلیں کسی نے پوچھا تو فرمایا کہ ان قطرات میں مجھ کو زنا کا نقشہ نظر آتا ہے سو عجب نہیں کہ اُس پانی میں اُن ہی اجزا میں سے بعض اجزا موجود ہوں اور وہ ہیئت زنائیہ اُن اجزا میں حال ہو اور اسی طرح اُن کو مکشوف ہو گئے ہوں۔ اور میں نے اپنے استاد علیہ الرحمۃ سے قولہ تعالےٰ ووجدوا ما عملوا حاضرا کی تفسیر میں سُنا ہے کہ ہر عمل کی ہیئت بھی قیامت میں نظر آویگی مثلاً چور چوری کرتا ہوا نظر آویگا زانی زنا کرتا ہوا۔ سو عجب نہیں کہ وہی اجزا اس ہیئت سے نظر آویں اور اُن اجزا کی شکل عامل کسی ہو اور اہل محشر کے بصر میں خاصیت خورد بین کی پیدا ہو جاوے کہ وہ اجزا خوب بڑے بڑے ہو کر اس عامل کے برابر جثہ میں نظر آویں واللہ اعلم۔ اور اس توجیہ کی بناء پر مولانا کے کلام میں ان کو اعراض سے تعبیر کرنا باعتبار زعم اہل ظاہر کے ہوگا۔

افادہ چونکہ یہ کیفیت عرض اعمال کی یعنی اُن کا ظہور صور جوہریہ میں اوفق بظواہر الکتاب والسنۃ ہے اس لئے اس قول کو ارضی الاقوال کہا گیا جیسا رسالہ کا تسمیہ اس پر دال ہے۔ واللہ الحمد علےٰ ما علم وافہم۔ سلخ صفر ۱۳۳۴ھ

چودھواں ۱۴ عنبریہ

در توجیہ بعض اجزا مشکلہ حکایت راعی موسیٰ علیہ السلام مذکورہ مثنوی معنوی برقریب نصف دفتر دوم

یہ شخص جاہل تھا مگر صاحب حال غلبۂ حالت میں بنا بر اپنے جہل کے کچھ کچھ کہہ رہا تھا۔

موسیٰ علیہ السلام کو اس کی باتوں سے اس کا جہل تو معلوم ہوا اور مغلوب الحال ہونا معلوم نہیں ہوا اور اس میں کچھ استبعاد نہیں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے خود ماعز کی نسبت پوچھا تھا کہ اس کو جنون تو نہیں اس لئے اس پر نکیر فرمایا اس نکیر سے وہ حال جاتا رہا اور اپنے جہل کے اقوال پر ندامت ہوئی اور اس ندامت کے اشتغال سے وہ اشتغال سابق جو بلا واسطہ بحق تھا جاتا رہا جو اپنی ذات میں اشتغال بالندم کی نسبت اکمل فی قرب الالٰہی ہے کیونکہ قرب بھی اشتغال بحق ہو اور قرب بلا واسطہ اکمل ہوگا بواسطہ سے گو کسی عارض سے وہ بواسطہ والا انفع ہو چنانچہ اس راعی کو اس سے نفع عظیم پہونچا جو کہ حکایت ہی میں مذکور ہے مگر چونکہ یہ ممکن تھا کہ موسیٰ علیہ السلام ذرا توقف فرماتے اور غور کے بعد قرائن قویہ و نور بصیرت سے اس کا صاحب حال ہونا معلوم کر کے اس وقت سکوت فرماتے کیونکہ اس وقت وہ مکلف نہ تھا اور بعد افاقہ کے اس کے جہل کو رفع فرما دیتے تو اس طریق سے اس کا جہل بھی رفع ہو جاتا اور وہ قرب خاص بھی زائل نہ ہوتا اس لیے حق تعالیٰ نے اس پر شکایت فرمائی اور دونوں مذکورہ اشتغالوں کے تفاوت سے اس کو جدا کردن سے تعبیر فرمایا پس اس میں جو مضامین ہیں بعدہ مثل تعراج و عشریت الخ مطلب یہ ہے کہ عین غلبہ حال میں اس سے تعرض مناسب نہ تھا نہ یہ کہ مکلف ہونے کے وقت بھی وہ مطلق العنان چھوڑ دیا جاوے اور شاید اس سے معاف بفعل اللہ یا بشارات الخ سے مطلق العنانی کا شبہ پڑے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ شارع کو اختیار ہے اگر کسی شخص کو حکم عام سے کسی قدر مخصوص کر دیا جاوے جیسا حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو بکری کے بچے کی قربانی کی اجازت دیکر فرمایا کہ لن تجزی عن احد بعدک اور ایسی تخصیص باعتبار بعض شرائط و قیود کے مستلزم اطلاق عنان کو نہیں اور یعنی اس تخصیص کا یہ ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ کو اس راعی کی حالت و قدرت سے معلوم تھا کہ جس مرتبہ تنزیہ تک موسیٰ علیہ السلام پہونچانا چاہتے ہیں بوجہ ضعف عقل کے وہاں نہ پہونچ سکے گا تھا سکر غلبہ عشق عقل سے اتنا بھی کام نہ لینے دیتا پس جس طرح فقہاء نے ایسے شخص کو جو بعد کوشش کے تصحیح حروف سے ناامید ہو گیا ہو ترک تجوید کی اجازت دیدی اسی طرح اس کی حالت یاس عن کمال المعرفۃ مقتضی ہوئی اس کے لئے کسی قدر توسع کو اور گو ایسے شخص کے لئے ایسا توسع یہ بھی کلیہ عامہ شرعیہ ہے مگر اس کی تخصیص صرف اتنی ہوگی کہ دوسروں پر جو کہ مغلوب العشق نہیں زیادہ کوشش کرنا

ضروری تھا اور اس پر زیادہ کوشش ضروری نہ رہی اور گویہ بھی ایک کلیہ ہے لیکن چونکہ اس کلیہ کے مصادیق شاذ و نادر ہیں والنادر کالمعدوم اس لئے سمجھا ایسا سمجھا جاویگا کہ گویا یہ حکم اسی کے لئے ہے اور کسی کے لئے نہیں اور اگر یہ کہا جاوے کہ جو غلبۂ عشق بلا جمع اسباب ہے اس میں تو معذوری قاعدہ عامہ ہے لیکن جو غلبہ جمع اسباب ہو جیسا بعض ذاکرین کی حالت سے مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ جب وہ خلوت یا مراقبہ میں ذکر و فکر میں مشغول ہوتے ہیں فوراً یا کسی قدر دیر کے بعد اُن پر ایسے آثار غالب ہو جاتے ہیں سو جس شخص کی ایسی حالت ہو اور اس کو معرفت صفات حق کی بقدر ضرورت حاصل نہ ہوئی ہو اُس کو حکم یہ ہے کہ اس معرفت کو تحصیل میں مقدم کرے اور اُس کو اُن اسباب کے جمع سے منع کیا جاویگا اور ممکن ہے کہ اس شبان کی ایسی ہی حالت ہو مگر باوجود اس کے وہ اُس معرفت کی تقدیم کا مامور اور اس جمع اسباب کا منہی نہ ہو۔ اس کے لئے معرفت ناتمام ہی کو جائز رکھکر اس کی اس حالت عشقیہ کو اس کے لئے پسند کیا گیا ہو تو اس تقریر پر تخصیص بے تکلف محفوظ رہے گی۔ ۲۵ ربیع الاول ۱۳۳۱ھ

پندرھواں عشریہ

بعض لوگوں کو سبحٰن الذی اسری الآیہ میں اسراء	سئلہ عدم ذکر عروج سمٰوات در آیت اسراء

کی غایت مسجد اقصیٰ فرمانے سے اور سمٰوات کے ذکر نہ کرنے سے اُس کے انتفاء کا شبہ ہو جاتا ہے سو اوّل تو احادیث میں پھر خود قرآن میں سورہ والنجم کی آیت ولقد راٰہ نزلۃ اخریٰ الخ میں مذکور ہونے کے بعد یہ شبہ محض باطل ہے اور ہر جگہ ہر جزو کا مذکور ہونا ضروری نہیں دوسرے اس جگہ اُس کا ذکر کرنا بعد تامل بدون ارتکاب تجوز کے (جو کہ خلاف اصل ہے اور بدون کسی خاص مقتضی کے اصل سے عدول نہیں کیا جاتا) صحیح بھی نہ تھا۔ بیان اس کا موقوف ہے دو مقدمہ پر۔ ایک یہ کہ شروع آیت میں اسریٰ بعبدہٖ لیلاً واقع ہوا ہے جس کا ذکر کرنا بحکمت اشارہ وقوع اسراء فی اللیل کے (کہ وہ دلالت ہے زیادہ اختصاص پر بوجہ اس کے کہ لیل عادۃً وقت خلوت کا ہے) خصوصیت مقام کے مناسب ہے دوسرا یہ کہ حسب تصریح اہل ہیئت کے لیل و نہار کے تکون کا محل ہوا کا طبقہ کثیفہ مخلوطہ

بالابخرہ ہے جس کا لقب کرۃ البخار اور عالم نسیم اور کرۃ اللیل والنہار بھی ہے کیونکہ ہواؤں کا چلنا اور ظلمت و نور کی قابلیت اسی میں ہے اور اس کا ثخن ارض سے تقریباً سترہ فرسخ یعنی اکاون میل ہے اور اس سے آگے ہوائے لطیف صافی من الابخرہ ہے اور شمس کی شعاعین چونکہ طبقہ کثیفہ سے متجاوز نہیں ہوتیں اس لئے وہاں نہار کا تحقق نہیں اور چونکہ لیل ضد ہے نہار کی اس لئے لیل کا بھی تحقق نہیں۔ ان دونوں مقدموں سے معلوم ہوگیا کہ فوق سموات تو درکنار یہاں سے پچاس میل آگے بھی لیل و نہار کا تحقق نہیں پس اگر بعد مسجد اقصیٰ کے عروج سموات کا ذکر فرماتے مثلاً ثم منہ الی السموات، وما فوقہا یا مثل اس کے تو وہ بھی مظروف لیلاً کا ہوتا تو لازم آتا کہ سیر سموات وما فوقہا لیل میں واقع ہوئی حالانکہ وہاں لیل ہی کا تحقق نہیں پس اس کی ظرفیت صحیح نہ ہوتی اس لئے یہاں عروج سموات کا ذکر صحیح نہ تھا مگر باوجود اس کے لنریہ من آیاتنا میں جو کہ ایک غایت ہے اُس کی طرف اشارہ فرمادیا اس طرح سے کہ آیات سے مراد بقرینہ مقام واضافۃ الی العظیم آیات عظمیٰ وکبریٰ ہیں جس کو سورہ والنجم آیت لقد رای من آیات ربہ الکبری میں صاف اس عنوان سے ذکر فرمایا ہے اور آیات کبریٰ کا محل فوق السموات ہیں پس اُس کی ارائۃ کے ذکر میں اشارہ ہوگیا عروج فوقہا کی طرف کیونکہ اصل یہی ہے کہ رائے اور مرئی ایک جگہ ہو الا بدلیل یقتضی العدول عن ذلک الاصل باقی یہ کہ جب یہ آیات سماویہ میں تو اسری لیلاً اس میں کیسے عامل ہوا وہی وجہ عدم صحت کی یہاں ہونا چاہیئے جواب یہ ہے کہ غایت کے معمول ہونے سے ارائۃ کا مظروف ہونا لازم نہیں آتا اور بدون مظروفیت کے اُس کا غایت ہونا اسی طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ اسرا الی المسجد مقدمہ ہے عروج سما کا اور عروج کی غایت ہے ارائۃ اور مقصود کی غایت بواسطہ مقصود کے غایت ہوتی ہے مقدمہ کی بھی کیونکہ مقصود باعتبار مقدمہ کے کالغایت ہے اور غایۃ الغایۃ غایت ہوتی ہے۔ واللہ افاض علیّ ھذہ النکتۃ لیلۃ الخمیس تاسع عشر من ربیع الآخر ۱۳۳۲ھ وللہ الحمد ما لا یحد ولا یحصی۔ ۱۹ ربیع الآخر ۱۳۳۲ھ

سولہواں عشریہ

سوال نمبر (۱) جناب نے جو روح کے قدم کو تحقیق میں	جواب بعض شبہات بمقصود روح مذکور در رسالہ الفتوح

باطل فرمایا اس میں علوم کا قدم شخصی باطل ہوتا ہے نہ نوعی۔

نمبر(۲) ماثبت قدمه امتنع عدمه یہ موجودات ہیں، نہ اعدام میں ورنہ حوادث یومیہ کا وجود محال ہوجاوے کیونکہ یہاں بھی اس کا عدم قدیم ہے تو جیسے علم حادث روح کا عدم محال ہے زید کے عدم کا عدم کیوں نہ محال ہوگا۔

الجواب نمبرا - میں ہمیشہ سے حدوث کل شخص شخص کے مستلزم للحدوث النوعی ہونے کو بدیہی سمجھتا ہوں اور تنبیہ اسپر یہ ہے کہ جب وجود نوع کا بدون وجود شخص کے محال ہے تو جب ہر شخص حادث ہوگا تو قدم نوع کی کیا صورت ہوگی **نمبر ۲** جہل عدم محض نہیں ہے بلکہ عدم ملکہ کا ہے جو احکام عقلیہ میں مثل وجودی کے ہوتا ہے وجہ یہ کہ عدم معلول ہوگا علت کا پس جب یہ قدیم ہوگا تو علت بھی اس کی قدیم ہوگی اور اسکے عدم سے عدم قدیم کا لازم آویگا جو کہ محال ہے پس یہ بھی ممتنع العدم ہوگا بخلاف عدم محض کے کہ وہ معلول نہیں کسی علت کا اُس کے عدم سے کوئی محذور لازم نہیں آتا اور قطع نظر اس کے منہیہ میں جو دلیل ہے وہ اس غبار سے بھی پاک ہے واللہ اعلم - ۲۳ رجادی الاولیٰ ۱۳۳۴ھ

ستر ھواں عشر یہ

در دفع اشکال بر مضمون وماعلمناہ الشعر	**سوال** - مجادلات معدلت کے نمبر(۳) میں قرآن اور تغنی کے ضمن میں آپنے تحریر فرمایا ہے کہ قرآن مجید اور حدیث شریف کے بعض جملوں میں مصراعیت

کی شان ہے اور بعض بالکل موزوں ہیں لیکن چونکہ وہ بلا قصد ہیں اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ماعلمناہ الشعر کے خلاف ہیں شعر وہ ہے کہ جس میں قصد وزن کا ہو نہ کہ اتفاقاً وزن ہوگیا ہو اھ ماحصل آپ کی تقریر کا یہ ہے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر نہیں اور جب شعر نہیں تو ماعلمناہ الشعر کا خلاف لازم نہیں آتا مگر اساتذۂ فن نے لکھا ہے کہ شعر اصطلاح میں کلام موزوں مناسب الالفاظ کو کہتے ہیں قصد موزونیت اگرچہ داخل صفت شعر ہے لیکن وجود شعر میں اُس کو دخل نہیں جو شعر بلا قصد تشنوے نکل جاتا ہے اُسکو فی البدیہہ کہتے ہیں - اس صراحت کا نتیجہ یہ ہے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر ہے اور آورد پر آمد کو ترجیح ہے اگر بر سبیل تنزل مان بھی لیا جاوے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر نہیں تب بھی یہ شبہ باقی رہتا ہے کہ قصد موزونیت نہ تھا تو یہ موزونیت کہاں سے آگئی قصہ مختصر

اللہ پاک کی شان سے یہ بعید ہے کہ باوصف اہتمام نیز اتفاقاً بعض کلام موزوں ایسا صادر ہوجاوے کہ اوزان متعارفہ پر بے تکلف تقطیع کیا جاسکے۔ امید ہے کہ آپ اس شبہ کے دور کرنیمیں جواب تحریر فرماویں گے

الجواب شعر اصطلاحی وہ کلام موزوں ہے جس کے ایراد میں موزونیت من حیث الشعر العرفی کا قصد کیا گیا ہو۔ پس اس تعریف سے ایسی آیات و احادیث خارج ہوگئیں جو اوزان شعریہ پر منطبق پائی جاتی ہیں۔ احادیث تو اس لئے کہ ان میں موزونیت کا قصد ہی نہیں اور آیات اس لئے کہ ان میں موزونیت من حیث الشعریۃ کا قصد نہیں۔ پس صرف قصد کا التزام قول بالاضطرار سے بچنے کیلئے مضر نہیں اور فی البدیہہ شعر میں عدم قصد کا شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ عدم قصد اس کے ورود میں ہے تو اس مرتبہ میں اس کے شعر ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور شعر ہونا اس کا مرتبہ ایراد میں ہے تو اس مرتبہ میں وہ شعر بھی ہے اور کلام نفسی باری تعالیٰ میں خود عدم قصد سے جواب ہوجاویگا کیونکہ وہ مرتبہ صفت کا ہے جو ارادہ کا متعلق نہیں ہے اور تعریف مذکور میں عرفی کی قید سے دور کا شبہ جاتا رہا۔ اب جواب مذکور کی تائید کے لئے اہل مہارت کی کچھ نقل پیش کیجاتی ہے۔ فی کشاف اصطلاحات الفنون للقاضی محمد اعلیٰ التھانوی وھو ای الشعر الکلام الموزون المقفی الذی قصد الی وزنہ و تقفیتہ قصدا اولیا الیٰ قولہ یعنی لیس مقصودہ تعالیٰ ان یکون ھذا الکلام شعراً علی حسب اصطلاح الشعراء صـــ ۲۲ ـــ اور مجادلات کی عبارت میں جو بلا قصد واقع ہے مراد اس سے خاص قصد کی نفی ہے یعنی قصد وزن من حیث الشعریۃ اور اسی کو لفظ اتفاق سے تعبیر کیا ہے ولامشاحۃ فی الاصطلاح اور جب ماہرین نے تعریف میں قصد وزن کی تصریح کردی تو کسی دوسرے کی تصریح نہ کرنا معارض اسکے نہیں ہوسکتا لان الناطق یقضی علی الساکت اس تقریر میں تامل کرنے سے تمام شبہات مذکورہ فی السوال مرتفع ہوجاویں گے۔ ۳۰ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۴ھ

اٹھارواں عشریہ ۱۸

دفع شبہ متعلقہ آیت فما خلود | **سوال** ۔ مجھے چند روز سے ایک خلجان سا رہتا ہے اور باوجود غور و فکر اطمینان نہیں ہوتا وہ یہ ہے۔ کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ

مقابلہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ذات باری کے لئے بقا ہے اور اُس کے ماسوا ہر شے فانی ہے حتی کہ
روح وجسم واجزائے جسم جنت ودوزخ غرضکہ ہر شے اور فنا سے عدم محض معلوم ہوتا ہے کیونکہ
اس کے سوا جو صورت فنا کی (مثلاً انتشار اجزا یا انقطاع تعلق وغیرہ اگر مراد لیا جاوے تو وہ بقا
کے ساتھ متصف ہو سکیگا اور تقابل سے بقا سوائے ذات باری عز اسمہٗ کے سب سے منفی ہے
علاوہ بریں کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ اِلَّا وَجْهَهٗ بھی نص صریح ہے جس میں احتمال تاویل نہیں معلوم ہوتا
اُدھر مومنین کے لئے خلود فی الجنۃ اور کفار کے لئے خلود فی النار بھی منصوص ہے اور بضرورت تعارض تاویل
کی ضرورت ہے آیات مذکورۂ بالا میں تاویل سمجھ میں نہیں آتی خلود میں بعض مقام پر مادامت
السموات والارض الا ماشاء ربک کیساتھ تقیید بھی واقع ہوئی ہے اور بظاہر اس تقیید اور
استثناء مشیت سے شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ مقصود ہو خلود ودوام فی الجنۃ والنار مشیت کے وقت
تک ہے گویا یہ معنی ہوئے کہ اخراج نہ ہوگا بلکہ جنت ودوزخ میں ہمیشہ رہیں گے جب تک کہ
جنت ودوزخ کو بقا ہو اور جب مشیت ایزدی ان کے فنا کیساتھ متعلق ہوگی سب فنا ہو جائینگے
اور خلود کا مکث طویل پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے لیکن یہ معنی جمہور کے خلاف ہیں اس لئے متحیر ہوں
کچھ سمجھ میں نہیں آتا جناب والا اس کی توجیہ سے سرفراز فرماویں اور عاجز کو خلجان سے نجات بخشیں
الجواب۔ فانی یا ہالک اسم فاعل کا صیغہ ہے جو مستقبل کے لئے مستعمل ہے اور نفخ صور کا زمانہ نزول
قرآن کے زمانہ سے مستقبل ہے پس کسی زمانہ میں ان کا انعدام متحقق ہو جانا صدق کلام کے لئے
کافی ہے اس انعدام کا دوام کسی دلیل سے ثابت نہیں پھر دوسری آیت سے یعنی فصعق من فی
السموات ومن فی الارض الا من شاء اللہ سے جبکہ صعق کی تفسیر موت کیساتھ کیجاوے خود
استثناء بعض بھی معلوم ہوتا ہے پس احتمال ہے کہ فانی وہالک سے بعض اشیاء مستثنےٰ ہوں اور
احتمال ہے کہ سب فانی ہو جاویں حتی کہ روح وجنت ونار بھی اگرچہ ایک لمحہ ہی کے لئے ہو اور استثناء
معلق بمشیت ہو اور مشیت واقع نہ ہو اس لئے سب منعدم ہو جاویں۔ بہرحال دو آیتوں میں جمع
دونوں طریق سے ممکن ہے اور کسی طریق پر بھی دوام انعدام لازم نہیں اور خلود کا حکم منصوص ہے اور وہ
اس انعدام کے مناقض نہیں کیونکہ یہ انعدام اور زمانہ میں ہے اور خلود کا دوسرا زمانہ ہے یعنی بعد حیات
ثانیہ اور مادامت السموات الخ عدم خلود پر دال نہیں بلکہ اس کا صدق خود سموات وارض کے خلود کے

ساتھ ہوسکتا ہے خواہ وہ سموات جنت کے ہوں یا یہی سموات کہ بعد وجود ثانی کے منعدم نہ ہوں اور الاماشاء
دبك کی تفسیر بیان القرآن میں دیکھ لیجئے۔ ۲۸ رجادی الاخری ۱۳۳۴ھ

سوال متعلق مسئلہ بالا) جناب کی تحریر کے موافق اگر فنا و ہلاکت کا زمانہ نفخ صور لیا جائے تو آیات خلود جنت و نار سے کل من علیہا فان و کل شئ ھالك الا وجہہ کا تعارض دفع ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں عاجز کا ذرا سا شبہ باقی رہ گیا ہے وہ یہ ہے کہ دونوں جملے اسمیہ ہیں ان کا مقتضیٰ دوام و استمرار ہوا کرتا ہے اس بنا پر اگر یہ کہا جائے کہ فانی اور ہالک اسم فاعل ہیں اور استقبال کے لئے مستعمل ہیں تو اسمیت جملہ کا لحاظ کر کے یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ زمانہ آئندہ میں فنا و ہلاکت کا استمرار و دوام ہوگا تو پھر آیات خلود سے تعارض ہو جاتا ہے اس کے علاوہ ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ اگر نفخ صور کے وقت ہر شے فنا ہو جائے حتیٰ کہ بسائط بھی تو جزا و سزا کے لئے پھر مخلوق ہونے کی صورت میں یا تو اعادہ معدوم لازم آتا ہے یا جزا و سزا مخلوق جدید کے متعلق ہوتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ شرح عقائد کا جواب اجزار اصلیہ و فضلیہ نکال کر اس بنا پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ روح کے لئے فنا نہ ہو صرف جسم فنا ہو یعنی اس کے اجزار منتشر ہو جاویں غرضکہ وہ حشر اجساد پر اعتراض کو دفع کرتا ہے۔ بسائط مثلاً روح بنا بر مذہب محققین و ذرات بسیطہ مادہ کے اعدام و اعادہ پر اس اعتراض کا کوئی جواب سمجھ میں نہیں آتا۔ امید کہ جناب والا اپنی عنایات قدیمانہ سے ازالہ شبہ فرما کر اطمینان بخشیں۔

الجواب اگر جملہ اسمیہ کے استمرار کے یہ معنی ہیں تو زید ضارب غداً کے یہ معنے ہونگے کہ بس کل کو جب اس سے ضرب صادر ہوگی تو پھر ابداً ضرب ہی صادر ہوتی رہا کرے گی۔ آیت ثم انکم بعد ذلك لمیتون۔ ثم انکم یوم القیمۃ تبعثون۔ کے دونوں جملوں میں صریح تعارض ہوگا کیونکہ لمیتون کا مدلول دوام موت ہوگا دوسرا جملہ اس دوام کی نفی کرتا ہے اور اعادہ معدوم کا اشکال جو لکھا ہے تو کیا اس کا استحالہ کسی دلیل سے ثابت ہے عین ہونے کے لئے جن امور کی ضرورت ہے وہ وجود ثانی میں محفوظ رہ سکتے ہیں اور اگر بعض عوارض کا بدل جانا بقار عین میں مضر ہو تو پھر زید جو کل تھا لازم آتا ہے کہ آج نہ ہو اور جس معنے کر اس کا استحالہ ثابت ہے اسی معنے کر ہم قائل نہیں نہ جزا و سزا اس معنی پر موقوف ہے اور جب اعادہ معدوم ممکن ہے تو ظاہر ہے کہ بعد فرض اعادہ کے یہ معاد وہی

عامل طاعت و معصیت سے جو نشأۃ اولیٰ میں تھا اور پھر معدوم کردیا گیا تھا اور اس کا لغۃً خلق جدید ہونا مضر مقصود نہیں حق تعالیٰ کے کلام سے ایسا جدید ہونا مسلم ہے بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ اور اگر اس کا نام خلق مثل فرض کرلیا جاوے تب بھی کوئی عقلی اشکال نہیں اور مثلین کا ایسا اتفاق جزا و سزا کے توجہ میں مضر نہیں چنانچہ بعض حکماء بھی تجدد امثال کے قائل ہیں پھر بھی خطابات و تبعات ماننے والے دوسرے مثل پر متوجہ ہیں عجب نہیں ایسی گنجائش کی بنا پر حق تعالیٰ نے بعض جگہ بخلق مثلہم فرمایا ہو فی جواب قولہم أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ۔ ۲۳ رجب ۱۳۳۱ھ

(سوال متعلق مسئلہ بالا) كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ کے متعلق عاجز کے شبہ کا جواب جناب نے جو تحریر فرمایا ہے اس میں چونکہ میرے منشا شبہ سے تعرض نہیں ہے اس وجہ سے کچھ سمجھ میں نہیں آیا اس کا باعث غالباً اظہار شبہ میں عاجز کی عبارت کا قاصر ہونا ہے۔ اب زیادہ واضح لکھنے کی کوشش کرتا ہوں قبل قیامت جب ہر شے فنا ہوگی تو مثلاً زید بھی فنا اور معدوم ہوگا اور بمقتضائے كُلُّ شَيْءٍ الخ زید کی روح اور جسم سب معدوم ہوجائیں گے یعنی زید بجمیع اجزائہ معدوم ہوجائیگا اس کے بعد جب دوبارہ جزا و سزا کیلئے بعث ہوگا (یا جو کچھ نام رکھا جائے) اُسوقت زید کا ہر ہر جزو مخلوق جدید ہوگا اور جب ہر جزو مخلوق جدید ہوا تو زید معدوم بجمیع اجزائہ اور زید ثانی مخلوق بجمیع اجزائہ میں مابہ الاشتراک ہوا یا نہیں اس لئے اس زید ثانی کا جو بجمیع اجزائہ مخلوق جدید ہے اعمال زید معدوم بجمیع اجزائہ کے لئے مثاب یا معذب ہونا سمجھ میں نہیں آتا منشا میرے شبہ کا ایک تو یہ ہے کہ كُلُّ شَيْءٍ استیعاب کو مقتضی ہے (سوائے خدا کے) اس لئے زید کا ہر ہر جزو شے ہے اور ہر شے ہلاک اور فنا ہوگی۔ دوسرا منشا شبہ کا یہ ہے کہ فنا اور ہلاکت کے معنے معدوم ہونے کے سمجھ رہا ہوں۔ کیونکہ ایک آیت میں فنا بقاء کے مقابل واقع ہوا ہے اور بقاء استمرار وجود کو کہتے ہیں جو خدا تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اسلئے لامحالہ ماسوا کے لئے عدم فی زمان ما کم سے کم ثابت ہونا چاہیئے امید کہ تحقیقی جواب سے سرفراز فرماویں الزامی جواب سے اول تو شبہ دفع نہیں ہوتا بلکہ ایک شبہ اور بڑھ جاتا ہے اور اگر اُس کا جواب سمجھ میں آجاتا ہے تو وہ خود قابل التفات نہیں رہتا اور اصل شبہ بدستور باقی رہ جاتا ہے اس لئے باادب تحقیقی جواب کے لئے مکرر مستدعی ہوں۔

الجواب یہ بھی مسلم کہ اُس وقت سب پر عدم محض طاری ہوجائیگا۔ یہ بھی مسلم کہ پھر وجود مستانف ہوگا

لیکن اُس کو من کل الوجوہ جدید کہنا غیر مسلم۔ خلاصہ یہ کہ زمان بھی ایک ظرف ہے مثل مکان کے پس جس طرح زوال من مکان و حصول فی مکان آخر موجب شبہ نہیں اسی طرح زوال من زمان و حصول فی زمان آخر موجب شبہ نہ ہوگا۔ پس وجود ثانی کو اگر باعتبار زمانہ خاصہ کے جدید کہا جاوے مسلم مگر غیر مضر اور اگر مطلقاً جدید کہا جاوے تو غیر مسلم۔ اور راز اس میں یہ ہے کہ معدوم فی زمان خاص مطلقاً معدوم نہیں علم الٰہی میں یا دہر میں کہ موجود ہے جو دوسرے زمانہ میں پھر ظاہر ہوا۔ پس مبنی اشکال کا منہدم ہوگیا اور اشکال بھی منعدم ہوگیا جیسا کہ ایسے ہی وجود کا ماننا اس اشکال کے رفع کرنے کے لئے ضروری ہے کہ تعلق ارادۂ ایجاد آیا معدوم کے ساتھ ہے یا موجود کے ساتھ شق اول پر تحقق تعلق کا موقوف ہے تحقق متعلقین پر اور شق ثانی پر ایجاد موجود لازم آویگا جو کہ محال ہے۔ ۱۴ رمضان المبارک ۱۳۳۴ھ

یہ مضمون پورا اسی وقت علت میں بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲

انیسواں ۱۹ عشریہ

در دفع اشکال متعلق رجم شیاطین

سوال حضرت ایک سوال سخت پریشان کرتا ہے کہ قرآن شریف میں ستاروں کی بابت ارشاد باری ہے وَلَقَدْ زَیَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْیَا بِمَصَابِیْحَ وَجَعَلْنٰهَا رُجُوْمًا لِّلشَّیٰطِیْنِ الآیہ اور حدیث شریف میں فضل شہر رمضان میں یہ ارشاد شریف ہے اذا کان اوّل لیلۃ من شھر رمضان صفدت الشیاطین ومردۃ الجن۔ الحدیث۔ اول سے ستاروں کے چھٹنے کی وجہ و علت رجوماً للشیاطین۔ دوسرے سے قید شیاطین از اول تا آخر رمضان تو پھر کیوں رمضان المبارک میں شب کو ستارے چھوٹتے ہیں کیونکہ کئی ایک معتبر اشخاص نے و نیز بندہ نے بھی چھوٹتے دیکھے ہیں۔

الجواب۔ ستارے چھوٹنا کبھی رجم کے لئے ہوتا ہے کبھی دوسرے اسباب طبعیہ سے بھی اول میں منحصر نہیں نیز تصفید مخصوص ہے مردۃ الشیاطین کے ساتھ سب شیاطین کو عام نہیں دونوں طرح تعارض رفع ہوگیا۔ ۱۴ ار رمضان المبارک ۱۳۳۴ھ

بیسواں ۲۰ عشریہ

در دفع اشکال عدم عموم صیف باوجود نفس جہنم

سوال۔ حدیث شریف میں آیا ہے اشتکت النار

الی ربی افقالت یارب اکل بعضہا بعضا فاذن لہا بنفسین فی کل عام نفس فی الشتاء ونفس فی الصیف اکثر علماء نے اس حدیث کو حقیقت پر محمول کیا ہے بنا بریں یہ شبہ واقع ہوتا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ بعض خطۂ ارض میں (جہاں ہمیشہ سردی پڑتی ہے) نفس فی الصیف کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔

الجواب- حدیث میں امکنہ کہاں مذکور ہے جو اشکال لازم آوے۔ اصل یہ ہے کہ اس نفس فی الصیف کا اثر بواسطہ آفتاب کے خاص اوضاع کے پہونچتا ہے پس جہاں اوضاع خاصہ شمس کے نہ ہوں گے وہ اثر بھی نہ پہونچے گا۔ ۹ شوال ۱۳۳۴ھ

اکیسواں ۲۱ عشریہ

درحکم نماز در ہوائی جہاز وقت طیران

سوال- ہوائی جہاز میں جس وقت کہ وہ ہوا میں ہو خواہ چلتا ہو یا ٹھہرا ہوا اس میں نماز فرض جائز ہے یا نہیں۔

الجواب فی رد المحتار ھو ای السجود لغۃ الخضوع قاموس وفسرہ فی المغرب بوضع الجبھۃ فی الارض وفی البحر وحقیقۃ السجود وضع بعض الوجہ علی الارض الخ ج ۱ ص ۴۶۵ وفیہ تحت قول الدر المختار وان یجد حجم الارض ما نصہ تفسیرہ ان الساجد لو بالغ لا یتسفل رأسہ ابلغ من ذلک فصح علی طنفسۃ وحصیر وحنطۃ وشعیر وسریر وعجلۃ ان کانت علی الارض لا علی ظھر حیوان کبساط مشدود بین اشجار الخ ج ۱ ص ۵۲۳

ان روایات سے معلوم ہوا کہ سجدہ میں وضع جبہہ یا وضع وجہ ارض پر شرط ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جو چیز مستقر علی الارض ہو وہ تبعاً بحکم ارض ہے دو شرط سے ایک وجدان حجم بالتفسیر المذکور۔ اور اسی واسطے بساط مشدود بین الاشجار پر جائز نہیں اور دوسرے یہ کہ وہ چیز جاندار نہ ہو کیونکہ جاندار میں بوجہ متحرک بالارادہ ہونے کے ایک گونہ استقلال ہے وہ مثل جمادات کے تابع للارض نہیں ہے۔ اسی لئے حیوان پر بلا عذر جائز نہیں اور سریر و عجلہ وغیرہ میں تبعیت مع دونوں شرطوں کے پائی جاتی ہے اس پر جائز ہے پس یہاں چار چیزیں نکلیں۔ ارض ۱۔ سریر ۲ و عجلہ ۳ وغیرہ بساط ۴ مشدود و مثلہ حیوان۔ اولیں پر جائز ہے اور آخرین پر ناجائز الا بعذر فی الحیوان۔ بعد اس تمہید کے سمجھنا چاہیے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ ہوائی جہاز ارض تو ہے نہیں اور بساط مشدود بین الاشجار کی مثل بھی نہیں بوجہ

تفاوت وجدان وعدم وجدان حجم کے اب دو احتمال رہ گئے ایک یہ کہ مثل عجلہ کے ہو۔ دوسرے یہ کہ مثل حیوان کے ہو تو گو ظاہراً مثل عجلہ کے معلوم ہوتا ہے کہ بواسطہ ہوا کے مستقر علی الارض ہے وہ بھی مستقر علی الارض ہے مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ وہ ہوا پر مستقر ہے اور نہ ہوا ارض پر مستقر ہے چنانچہ ہوا کا میلان الی المحیط ظاہر ہے تو وہ ارض پر کیسے مستقر ہے اور اتصال اور چیز ہے اور ہوا کا مادہ رقیقہ بھی جہاز کے ثقل کا معادل نہیں ہو سکتا چنانچہ اگر اس میں سے گیس نکل جاوے تو فوراً زمین پر گر پڑے پس وہ حقیقۃً ارض پر غیر مستقر ہوا اور حیوان جو کہ حقیقۃً مستقر تھا مگر حکماً مستقر نہ تھا جب اس پر بلا عذر نماز جائز نہیں تو جہاز پر جو کہ حقیقۃً غیر مستقر ہے کس طرح نماز جائز ہوگی الا بعذر معتبر فی الصلوٰۃ علی الحیوان۔ حاصل جواب یہ نکلا کہ جن عذروں کے سبب اونٹ گھوڑے وغیرہ پر نماز جائز ہے اگر وہی عذر پائے جاویں مثلاً نزول میں خوف ہلاک وغیرہ ہو یا نزول پر قادر نہ ہو (اور یہ عذر اجیر جہاز رانوں کے لئے جو کہ اس کے اتارنے یا ٹھہرانے پر قادر ہیں متحقق نہ ہوگا) تب تو اس پر نماز جائز ہے اور بدون ایسے عذر کے جائز نہیں۔

(**دفع اشتباہ**) اس جہاز کو مثل دریائی جہاز کے نہ سمجھا جاوے کیونکہ وہ بواسطہ پانی کے مستقر علی الارض ہے اور اس کا استقرار پانی پر اور پانی کا استقرار ارض پر بالکل ظاہر ہے

(**تنبیہ**) یہ جواب قواعد سے لکھا گیا ہے علماء سے امید ہے کہ اگر یہ جواب صحیح نہ ہو تو براہ نصح دین احقر مجیب کو مطلع فرماویں سمجھنے کے بعد اپنے جواب سے رجوع کرکے اسکو شائع کردونگا۔ ۲۲ ذیقعدہ ۱۳۳۴ھ

تحقیق صلوٰۃ بر جہاز ہوائی

میرا ایک فتویٰ اس کے متعلق رسالہ الامداد محرم ۱۳۳۵ھ میں صفحہ ۳۸ پر چھپا تھا اس کے متعلق ایک تحریر بشکل دو سوال و جواب آئی جو ذیل میں منقول ہے اس کے ایک حاشیہ میں جو بھذا ظھر سے شروع ہوا ہے میری ایک عبارت معنون بہ رفع اشتباہ پر اعتراض بھی تھا اس کا جواب مولوی حبیب احمد صاحب نے لکھکر مجھ کو دکھلایا جو اس تحریر کے بعد منقول ہے۔

سوال بر ہوائی جہاز درحالت طیران او یا وقوف او در ہوا سجدہ کردن یا نماز فرضی خواندن جائز باشد یا نہ بینوا توجروا

جواب واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ قال العلامۃ القہستانی فی شرح مختصر الوقایۃ۔ والسجود لغۃ ھو الخضوع وشرعا وضع الجبھۃ علی الارض وغیرھا انتہی۔ وفی البحر

شرح الکنز تحت قولہ وکرہ باحدہما اوبکور عمامتہ من فصل اذا اراد الدخول فی الصلوٰۃ فی اثناء ما انبسط والاصل انہ کما تجوز السجدۃ علی الارض تجوز علی ما ہو بمعنی الارض مما تجد جبہتہ حجمہ وتستقر علیہ وتفسیرہ بحدان الحجوان الساجد لوبالغ لا یتسفل راسہ ابلغ من ذلک انتہی۔ وفی الوقایۃ فی احر باب صفۃ الصلوٰۃ فان سجد علی کور عمامتہ او فاضل ثوبہ او شیئ یجد حجمہ وتستقر علیہ الجبہۃ جاز وان لم تستقر لا یجوز انتہی۔ فالمرکب الہوائی ان کان مرکبا من اشیاء صلبۃ بحیث تستقر علیہ الجبہۃ ولا تتسفل بالتسفیل تجوز السجدۃ علیہ والظاہر انہ ملحق بالدابۃ کالسفینۃ السائرۃ والموقوفۃ بالشط الغیر المستقرۃ علی الارض فانہا ملحقۃ بالدابۃ کما یستفاد من رد المحتار قبیل سجدۃ التلاوۃ فالصلوٰۃ المکتوبۃ علی المرکب الہوائی لا تجوز بدون العذر کما ہو حکم الصلوٰۃ علی الدابۃ والسفینۃ السائرۃ وہل یلزم التوجہ الی القبلۃ ہہنا کما فی السفینۃ اولا کما فی الدابۃ۔ و الظاہر انہ یلزم لان المرکب الہوائی بمنزلۃ البیت کالسفینۃ فان لم یمکنہ یمکث عن الصلوٰۃ الا اذا خاف فوت الوقت لما تقرر من ان قبلۃ العاجز جہتہ قدرتہ ولما من حادثۃ الاولہا ذکر فی کتاب من الکتب المعتبرۃ اما بعینہا او بذکر قاعدۃ کلیۃ تشتملہا ۱۲) واللّٰہ تعالیٰ اعلم۔

سوال۔ بر ریل گاڑی نماز فرض خواندن درحالت سیر او بدون عذر جائز ست یا نہ بینوا توجروا۔

جواب۔ جائز ست۔ قال فی رد المحتار شرح الدر المختار من باب الوتر والنوافل تحت قولہ وان لم یکن طرف العجلۃ علی الدابۃ جاز لو واقفۃ الخ کذا قیدہ فی شرح المنیۃ ولو ارۃ لغیرہ یعنی اذا کانت العجلۃ علی الارض ولم یکن طرف العجلۃ علی الدابۃ جاز لو واقفۃ الخ کذا قیدہ فی شرح المنیۃ ولو ارۃ لغیرہ یعنی اذا کانت العجلۃ علی الارض لم یکن شیئ منہا علی الدابۃ وانما لہا حبل مثلا تجرہا الدابۃ تصح الصلوٰۃ علیہا لانہا حینئذ کالسریر الموضوع علی الارض ومقتضی ہذا التعلیل انہا لو کانت سائرۃ فی ہذہ الحالۃ لا تصح الصلوٰۃ علیہا بلا عذر وفیہ تامل لان جرہا بالحبل وہی علی الارض لا تخرجہ عن کونہا علی الارض و

بقیة عبارۃ التاتارخانیہ عن المحیط وھی لو صلّٰی علی العجلۃ ان کان طرفہا علی الدابۃ وھی تسیر تجوز فی حالۃ العذر لا فی غیرھا وان لم یکن طرفہا علی الدابۃ جازت وھی کالسریر انتہٰی فقولہ وان لم یکن طرفہا الخ یفید ما قلنا الا انہ راجع الی اصل المسئلۃ وقد قیدھا بقولہ وھی تسیر ولو کان الجواز مقیدا بعدم السیر لقیدہ بہ فتامل انتہٰی اقول وکذا یفیدہ ما افادنا السیّد قدس سرہ عن عبارۃ المحیط عبارۃ فتاوی قاضیخان وھی اما الصّلوٰۃ علی العجلۃ ان کان طرف العجلۃ علی الدابۃ وھی تسیر او لا تسیر فہی صلوٰۃ علی الدابۃ تجوز حالۃ العذر ولا تجوز فی غیرھا وان لم تکن طرف العجلۃ علی الدابۃ جاز وھی بمنزلۃ الصّلوٰۃ علی السریر انتہٰی قبل باب صلوٰۃ المریض فلما جازت الصّلوٰۃ علی العجلۃ اذا لم یکن شئ منہا علی الدابۃ وھی تسیر او لا تسیر بدون العذر وکانت بمنزلۃ السریر فی الحالتین فبالطریق الاولیٰ تجوز علی المرکب الدخانی الذی یجری علی الارض حال کونہ سائرا بدون العذر فظہر ان ما فی غایۃ الاوطار جلد ا صـ ۳۴۳ تحت قولہ وان لم یکن طرف العجلۃ علی الدابۃ جاز لو وافقہ (فی باب الوتر والنوافل)

علماء ہند مختلف ہیں کہ ریل گاڑی چلتے میں نماز فرض و واجب درست نہیں اور بعضے درست کہتے ہیں الخ منشأہ عدم اطلاع الفریقین والمؤلف ایضًا علی ما حققہ السیّد العلامۃ تحت القول المذکور کما نقلنا ھذا واعترض (فی باب الوتر والنوافل) مفتی المصر علی قول السیّد قدس سرہ وفیہ تامل لان جرھا الخ حیث قال وھی وان لم تخرج بالجر بالحبل عن کونہا علی الارض الا ان ھذا القید لا بد منہ اذ بدونہ یفوت اتحاد مکان الصّلوٰۃ الذی ھو شرط لصحتہا الا لعذر الخ ویقول العبد الضعیف ان ھذا منہ عجیب جدا فان مکان الصّلوٰۃ فیما نحن فیہ العجلۃ ولو حصل الواحہا دون الارض التی تحتہا الا تری ان الصلوٰۃ علی السفینۃ السائرۃ جائزۃ واعتبار العذر ھہنا لانہا لما کانت علی الماء دون الارض فکانت کالدابۃ لا لعدم اتحاد مکان الصلوٰۃ فان الحکم فی السفینۃ المربوطۃ بالشط اذا کانت علی القرار من الماء ولم یکن شئ منہا مستقرا علی الارض ایضًا کذلک ھہنا ظہر ان کون السفینۃ علی الماء والماء علی الارض مما لا ینتج

نتیجۃ تقیید حکما من الاحکام ۱۲ ان قیل قد نقوران بعض الائمۃ اذا صرح بقید وجب اتباعہ قلت ھذا اذا کان من اھل الترجیح وابن امیر الحاج شارح المنیۃ لیس من اھل الترجیح (کذا فی الحموی شرح الاشباہ من الفن الثالث فی احکام الخنثیٰ) بل ھو من نقلۃ المذھب فکان علیہ عزو القید المذکور الی کتاب من الکتب المعتبرۃ ولعل لیہ اشار السید المحقق بقولہ ولو ارہ لغیرہ بقی ھل یجب التوجہ الی القبلۃ وکلما دار المرکب الدخانی عنہا عند استفتاح الصلوٰۃ وفی خلال الصلوٰۃ الظاھر نعم فان لو یمکنہ یکف عن الصلوٰۃ الا اذا خاف فوت الوقت ھذا ما ظھر لی واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ احکم۔

الجواب من المولوی حبیب احمد

فی الدر المختار المربوطۃ بالشط کالشط فی الاصح اھ وقال فی رد المحتار قولہ المربوطۃ بالشط کالشط فلا تجوز الصلوٰۃ فیہا قاعدا اتفاقا وظاھر ما فی الھدایۃ وغیرھا الجواز قائما مطلقا ای استقرت علی الارض اولا وصرح فی الایضاح بمنعہ فی الثانی حیث امکنہ الخروج الحاقا لہا بالدابۃ۔ نھر۔ واختارہ فی المحیط والبدائع بحر۔ وعزاہ فی الامداد ایضا الی مجمع الروایات عن المصفی وجزم بہ فی نور الایضاح وعلی ھذا ینبغی ان لا تجوز الصلوٰۃ فیہا سائرۃ مع امکان الخروج الی البر وھذہ المسئلۃ الناس عنہا غافلون شرح المنیۃ اھ صفحہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ سفینہ کے مثل دابہ ہونے میں اختلاف ہے صاحب ہدایہ وغیرہ کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس کو مثل دابہ نہیں سمجھتے اور اس میں نماز بلا عذر جائز ہے اور دیگر علماء نے تصریح کی ہے کہ وہ مثل دابہ کے ہے اور اس میں نماز بلا عذر جائز نہیں اور راجح یہ ہے کہ وہ مثل دابہ کے ہے جب یہ معلوم ہو گیا تو اب سمجھنا چاہیئے کہ الامداد میں جو لکھا گیا ہے (رسفع اشتباہ) اس جہاز کو مثل دریائی جہاز کے نہ سمجھا جاوے کیونکہ وہ بواسطہ پانی کے مستقر علی الارض ہے اور اس کا استقرار پانی پر اور پانی کا ارض پر بالکل ظاہر ہے اھ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس ظہور استقرار کی وجہ سے اسکو اگر مثل دابہ نہ کہا جاوے بلکہ اس کو مثل سریر سمجھا جاوے تو گویہ مرجوع ہے مگر اس کی گنجایش ہے جیسا کہ ظاہر ہدایہ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے برخلاف ہوائی جہاز کے کہ وہ

یہ گنجایش نہیں۔ فائضے فائدۃ ہذا الکلام واللہ فعم ما اورد علیہ بقولہ بہذا ظہر ان کون السفینۃ علی الماء والماء علی الارض مما لا ینتج نتیجۃ تفید حکما من الاحکام اھ

التماس۔ اب ناظرین علماء سے اس کی تنقید کرلیں فقط ۴ ذی الحجہ ۱۳۳۶ھ

بائیسواں ۲۲ غرائب درحل بعض اشعار گلستاں

سوال

گر کسے وصف او زمن پرسد	بیدل از بے نشاں چہ گوید باز
عاشقاں کشتگان معشوق اند	برنیاید ز کشتگاں آواز
اے مرغ سحر عشق ز پروانہ بیاموز	کاں سوختہ را جان شد و آواز نیامد
ایں مدعیاں در طلبش بے خبراند	کاں را کہ خبر شد خبرش باز نیامد

ان دونوں قطعوں کا مفصل مطلب مرحمت ہو جس سے اصل مقصود واضح ہوجائے۔

جواب۔ ان دونوں قطعوں میں حال فنا قبل العود الی البقاء کا مذکور ہے اس حالت میں سالک کے بیدل کہنا اسلئے مناسب ہے کہ قلب کا فعل ہے شعور و ادراک اور اس حالت میں یہ رہتا نہیں اور ہرچند کہ ذات حق جل وعلا شانہ بے نشان اس معنی کے اعتبار سے دائماً ہے کہ کوئی نشان اس کی کنہ تک نہیں پہونچاتا مگر بالخصوص حالت فنا سالک میں اس کے ساتھ اتصاف اس اعتبار سے ہے کہ اس کی نظر میں اسوقت کوئی نشان دال علی الوجہ بھی نہیں ہوتا لعدم الالتفات الی الآثار وانحصار نظرہ علی الذات البحت فقط او مع الصفات ایضاً اور اسی فنا کو کشتگی سے تعبیر کیاہے اور چونکہ قبل العود الی البقاء یعنی قبل التنزل استغراق محض کی حالت ہوتی ہے اس حالت میں نطق و بیان بالاختیار جو کہ خواص صحو سے ہے سب فنا ہوجاتا ہے اسکو آواز برنیایسے تعبیر کیا اس سے قطعہ اول حل ہوگیا دوسرا قطعہ اس پر بمنزلہ تفریع کے ہے کہ اے مدعی ناطق با لتقلید والتکلف تو حال فنا سے عاری ہے تو عشق کی صفت حاصل کر جو موقوف علیہ ہے اس حال کا اور صاحب حال وعشق کی یہ حالت ہوتی ہے کہ بیان و نطق فنا ہوجاتا ہے اگرچہ یہ فنا ممتد نہ ہو مگر اس کا عروض تو طریق میں ضرور ہوتا ہے اور تجھ پر اس کا عروض بھی نہیں ہوا پس تیرا نطق و بیان تکلف محض ہے۔ ایسے ہی متکلفین و بطالین کی نسبت فرماتے ہیں کہ ان کو حقیقت سے آگاہی نہیں اگر آگاہی

ہوتی تو ان پر فنار شعور و ادراک ضرور طاری ہوتا۔ اسی کو فرماتے ہیں خبرش باز نیامد یہ دوسرے قطعہ کا حل ہوا۔ اور اس تقریر سے یہ شبہ بھی رفع ہو گیا کہ وہ عارفین جو اہل ارشاد ہیں اور اس لئے وہ اسرار ظاہر کرتے ہیں کیا وہ بھی اسی میں داخل ہیں۔ وجہ رفع ظاہر ہے کہ یہ عدم نطق دائم نہیں عارض ہے سو جس کو عروض کے بعد نطق کا اتفاق ہو وہ بے خبر نہیں اور جو بدون اس کے عروض ہی کے نطق کرنے لگے وہ مدعی ہے اُس کو فرماتے ہیں کہ جب تجھ پر یہ حالت ہی وارد نہیں ہوئی تجھ کو کیا منصب ہے نطق کا پس مطلق نطق علامت غیر عارف ہونے کی نہیں بلکہ نطق قبل عروض الفنار علامت ہے غیر عارف ہونے کی۔ ۱۵ ربیع الاول ۱۳۳۵ھ

تیئیسواں ۲۳ عشریہ

در توجیہ تکلم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم در اُردو و در خواب

سوال (یہ سوال بعض صلحار کی اس تحریر پر کہ اُنھوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو اُردو میں کلام فرماتے دیکھا اُن ہی صاحب رویا کے نام آیا تھا) آپ عالم اور عربی دان ہیں پھر باوجود اس کے جناب رسول کریم صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آپ سے منام میں عربی زبان میں کس وجہ سے کلام نہیں فرمایا فقط

الجواب (من صاحب المکتوبات) خواب میں جو حقائق منکشف ہوتے ہیں خواہ وہ مبصرات میں سے ہوں یا مسموعات میں سے اُن کا انکشاف دو۲ طرح ہوتا ہے کبھی صورت واقعیہ میں اور کبھی صورت مثالیہ میں اور دوسری صورت اکثر ہوتی ہے اور احیاناً پہلی صورت بھی ہوتی ہے پس تکلم بارُدو میں غالب الوقوع یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی جانب سے افاضہ معانی کا ہوا ہو اور معانی حسب اقتضار حالت مخاطب اردو کلمات کی صورت میں متمثل ہو کر مسموع ہوئے اور احتمال یہ بھی ہے کہ بطور خرق عادت کے احیاناً آپ ہی نے غیر عربی میں تکلم فرمایا ہو جیسا بعض روایات حدیثیہ میں بھی آیا ہے کہ آپ نے ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا کہ اشکمت درد۔ رواہ ابن ماجہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور ایک بار صاحب المکتوبات نے اس مضمون کو اس عنوان سے ارشاد فرمایا کہ خواب عالم تمثل ہے کچھ عجب نہیں آپ نے عربی میں فرمایا ہو مگر خصوصیات طبعیہ رائی کے سبب وہ عربی اُردو میں متمثل ہو گئی ہو۔ وھذا اقرب الی قواعد فن الرؤیا۔

چوبیسواں عنبریہ ۲۴

درحلِ بعض اشعارِ مثنوی واقعہ دفترِ چہارم شرحِ قصّہ مسجدِ اقصیٰ وخروب رستن

گفت[5] اے مغلوب الخ یہاں سے جواب ہے سوال داؤد علیہ السلام کا کہ میں اس امر میں غیر مختار ہوں اور یہاں ایک نفس جواب ہے ایک ترقی فی الجواب ہے پس نفس جواب تو یہ ہے کہ تم غیر مختار نہیں ہو بلکہ اس طرح مختار ہو کہ تلاوت بکیفیت خاص (کہ ایسے آثار کے ترتب کے انعدام کا قصد نہیں کیا) تمہارا فعل اختیاری ہے اور اُس سے یہ ہلاک ناشی ہوا تو نظراً الی تقرب داؤد علیہ السلام یہ امر خلاف اولیٰ ہوا تم اس پر بھی قادر تھے کہ انعدام مذکور کا قصد کرتے تو یہ آثار مرتب نہ ہوتے تو ایسا کیوں نہ کیا یہ تو نفس جواب ہو گیا۔ دوسرا ترقی فی الجواب ہے وہ یہ کہ تم ایسے مختار ہو کہ اوروں سے بھی زیادہ ہو اس طرح کہ تم فانی ہو اور فانی فی الحق بوجہ اتصاف بصفات الحق اختیار میں بھی اوروں سے اکمل ہے پس اشعار ایں چنیں معدوم کو از خویش رفت الخ۔ اسی ترقی جواب کی تقریر ہیں اور چونکہ ترقی فی الجواب نفس جواب کو بھی مستلزم ہے اس لئے نفس جواب کی مستقل تقریر کی ضرورت نہ ہوئی۔

پچیسواں عنبریہ ۲۵

درتحقیق حکم قائلین بالمعیۃ الذاتیۃ

مسئلہ۔ قال اللّٰہ تعالیٰ۔ نحن اقرب الیہ من حبل الورید وقال وھو معکم۔ الآیۃ فمن الناس من یقول ان القرب باعتبار الذات والوصف ویقول بعض الناس ان القرب بحسب الوصف فقط فای الحزبین علی الصواب وای الفریقین علی الحق وان کان اللّٰہ قریباً بالذات ھل یقرب معہ کون استوائہ علی العرش ام لا ثم الذین یقولون بالقرب الوصفی یدعون بالقائلین بالقرب الذاتی انھم کفروا بقولھم بالقرب الذاتی ھل یجوز نسبۃ الکفر الی من قال ان القرب ذاتی ام لا۔

الجواب۔ لما کان المتبادر عند العامۃ من المعیۃ الذاتیۃ ھی المعیۃ الجسمانیۃ ابطلھا

[5] ملخص قصّہ کا یہ ہے کہ داؤد علیہ السلام سے فرمایا گیا کہ تم مسجد اقصیٰ نہیں بنا سکتے انہوں نے اس کے متعلق عرض کیا ارشاد ہوا کہ تم نے اپنی خوش آوازی سے بہت سے خون کئے ہیں۔ احقر کی تقریر میں اس کی توجیہ ہے ۱۲ منہ

العلماء وكفر بعضهم القائلين بها ولو اريد بها المعية الغير المتكيفة فلا محذور في القول بها والامتناع في اجتماعها بالاستواء لان الذات ليست بمتناهية والمعية ليست بمتكيفة ومن لم يقدر على اعتقادها بلا كيفية فالاسلم له ان يقول بالمعية الغيبية فقط وبهذا التقرير خرج الجواب من كل سوال واندفع كل اشكال والحمد لله الكبير المتعال عن كل مقال وخيال۔

چھبیسواں ۲۶ غریبہ در تخطیہ بعض اشعار

شعر متعلق بعض حال سے

نقصان نہ قابل است وگرنہ علی الدوام	فیض سعادتش ہمہ کس را برابر است

تحقیق۔ اگر ضمیر تش کا مرجع مخلوق ہو تو اس کے خلاف واقع ہونے میں حرج نہیں اور اگر خالق ہو تو اس شعر کا مضمون صحیح نہیں کہ اس سے فاعل کا غیر مختار ہونا مفہوم ہوتا ہے اور واقع میں وہ مختار ہے کسی کے اضلال کا ارادہ کرتا ہے کسی کی ہدایت کا پھر ان دونوں میں بھی تفاوت بالارادہ ☆

ستائیسواں ۲۷ غریبہ

بعضے شرائط وقف علی الاولاد و تحریک ترمیم بعض قوانین و تحریک درخواست منصب قاضی	ایک معزز عہدہ دار پنشنر کا خط۔ (بعد القاب و آداب کے) اس کے (یعنی وقف علی الاولاد کے) بابت

آپ اگر کوئی مضمون ٹھیک احکام شریعت کے موافق شائع فرمادیں تو مسلمانوں کے حق میں نفع کی بات ہے لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہو کہ واقف کی نیت کسی بے ایمانی پر مبنی نہ ہو یعنی کوئی کسی کا قرضہ مارنے کی غرض سے یا کسی کا حق العباد مارنے کے واسطے یا کسی حقدار شرعی کو کسی وجہ رنج یا بدنیتی سے محروم کرنے کے واسطے وقف کرے تو ناجائز ہوگا۔ دوم یہ کہ قانون میعاد میں ترمیم کی ضرورت ہے۔ مثلاً کسی کا لگان واجب الادا ہے یا کہ قرضہ چاہتا ہے تین سال گذر گئے یا کہ مہر کی نالش ایک سال کے اندر نہ کی تو وہ ساقط ہوگیا میعاد وہ ہونا چاہیے جو

شریعت نے مسلمانوں کے واسطے قرار دی ہے۔ (از کرانہ)

(اتفاق سے اُس کا جواب مدت کے بعد لکھا گیا مگر مفید ہونے کے سبب نقل کر لیا گیا وہ یہ ہے)

الجواب۔ وقف کے متعلق مستقل مضمون شائع کرنے کی تو اب اس لئے ضرورت نہ تھی کہ وہ کوشش گورنمنٹ میں کامیاب اور مسلم ہوگئی چنانچہ اس کا اجرار موافق فقہ حنفی کے ہوگیا البتہ اس کے متعلق اور بعض ضروری امور قابل لکھنے کے ہیں ایک تو یہ کہ خط سوال میں جو شرط تجویز کی گئی ہے (فی قولہ لیکن اُس کے ساتھ ہی یہ بھی ہوالی قولہ تو ناجائز ہوگا) واقعی یہ واجب الرعایت ہے مگر اُس کے یہ معنی نہیں کہ اگر اس نیت سے کیا تو وہ قانوناً نافذ نہ ہوگا بلکہ معنی یہ ہیں کہ خود واقف پر واجب ہے کہ ایسی نیت سے وقف نہ کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور ثواب سے محروم رہیگا گو نافذ ہوجاوے۔ حاصل یہ کہ ایسا کرنا دیانۃً ناجائز ہے مگر قضاءً جائز ہے جیسا فقہاء نے تفضیل بعض ولد علی البعض فی العطاء میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ دوسرا امر یہ کہ اس شرط کے ساتھ ایک اور شرط بھی ہے جسکی رعایت اس سے زیادہ فرض ہے وہ یہ کہ اس وقف کا باعث واقف کا یہ عقیدہ نہ ہو کہ وہ میراث کے منصوص حکم کو مضر اور سبب خرابی جائداد و نافع ترقی قومی سمجھتا ہو جیسا بعض ہوا پرستوں کا اس وقت خیال ہے اور یہ شرط پہلی شرط سے زیادہ اس لئے ہے کہ شرط سابق کا خلاف تو صرف فساد نیت ہی ہے جو محض ایک معصیت ہے اور اس شرط کا خلاف فساد اعتقاد ہے اور فساد بھی اس درجہ میں کہ منصوص قطعی کو خلاف حکمت سمجھنا اور یہ کفر ہے چنانچہ اُستاذی مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ ابلیس کے کفر کی وجہ یہی اعتقاد حکم حق کو خلاف حکمت سمجھنے کا ہے اور اسی لئے مولانا مرحوم کے زمانہ میں ایک مدعی خیر خواہ قومی کی رائے اس وقف علی الاولاد کی ترجیح علی المیراث کے بارہ میں ایک رئیس نے بغرض تحقیق مولانا کی خدمت میں بھیجی تھی تو مولانا نے اس بنا رخاص پر اس پر عمل کرنے کو حرام اور اس بنار کو کفر فرمایا تھا اب قریب زمانہ میں بھی جن لوگوں کا ذہن بعض محرکین کی اس منشار کی طرف پہونچ گیا اُنہوں نے ایسی تحریرات پر دستخط نہیں کئے اور جن کی نظر محض اس کے مسئلہ شرعیہ ہونے پر مقتصر رہی اُنہوں نے دستخط کر دیئے یہ گفتگو تو اس وقف کے متعلق تھی باقی خط سوال میں جو میعاد کے بارہ میں لکھا ہے اگر اہل اسلام ادب کے ساتھ حکام سے اس کے مرتفع کرنے کی درخواست کریں تو مصلحت ہے لیکن اس مضمون میں کاتب خط کا یہ خیال قابل ترمیم ہے کہ وہ حقوق کیلئے شریعت میں کوئی میعاد سمجھے

ہوسکتے ہیں سو شریعت مطہرہ میں جو حق بینہ یا اقرار یا نکول سے حاصل یہ کہ حجت شرعیہ سے ثابت ہو جاوے اُس میں کوئی میعاد نہیں اور بعض کتب میں جو پندرہ ۱۵ سال یا کم و بیش لکھدیا ہے سو اسکے یہ معنی نہیں کہ ثبوت کے بعد صرف انقضاء میعاد مسقط حق ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ غالباً اتنی مدت کے بعد پورا ثبوت دشوار ہے ورنہ ثبوت کے بعد پھر احیاء حق کا یقینی ہے۔ اور مثل درخواست متعلق ارتفاع میعاد کے ایک اور درخواست بھی بہت ضروری ہے وہ یہ کہ بہت مسائل میں شرعاً حاکم مسلم کا فیصلہ شرط ہے جسکو قضاء قاضی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پھر کتاب القضاء میں اس قاضی کے شرائط میں سے اسلام کو کہا ہے گو اس کا تقرر حکام غیرمسلم کی طرف سے ہو۔ درمختار و ردالمحتار میں اس عموم کی تصریح ہے جیسے مفقود یعنی بے نشان شخص کی زوجہ کے نکاح اوّل کے فسخ میں یا خیار بلوغ کی بناء پر فسخ کرنے میں اور بہت مسائل میں سو اگر حکام سے یہ درخواست کی جاوے کہ وہ ہر ضلع یا ہر تحصیل میں علماء اہل اسلام کے مشورہ و انتخاب سے ایک عالم متدین و متیقظ بنام قاضی محض ایسے مقدمات کی سماعت کے لئے مقرر کر دیں اور اس کی تنخواہ کا یہ انتظام کر دیا جاوے کہ مسلمان زمینداروں سے مالگذاری کے ساتھ مثل دوسرے ابواب مدارس و سڑک وغیرہ کے کچھ مختصر سی رقم اضافہ کر کے اور وصول کر لی جاوے تو مسلمانوں کو ایسے معاملات میں بہت آسانی ہو جاوے ورنہ بعض مواقع پر تو تنگی پیش آتی ہے جیسے احقر نے زن مفقود میں ایک جگہ فتویٰ لکھا کہ بعد انقضاء میعاد مقرر عندالامام مالکؒ کے حکام سے یہ درخواست کرو کہ وہ خاص اس مقدمہ کی سماعت کا اختیار کسی عالم کو دیدیں اور وہ عالم یہ کہدے کہ میری رائے میں وہ مفقود مر گیا ہے پھر اس کہنے کے بعد وہ عورت عدت وفات کی پوری کر کے نکاح ثانی کر لے چنانچہ اُن لوگوں نے پھر اطلاع دی کہ ہم نے حاکم ضلع سے کہا تھا اُنہوں نے جواب دیا کہ ہم مذہبی معاملات میں دخل نہیں دیتے تو دیکھئے کیسی تنگی پیش آئی اور بعض مواقع میں ظاہراً تو تنگی نہیں مگر شرعاً تنگی ہوتی ہے مثلاً خیار بلوغ میں ایک حاکم غیرمسلم نے نکاح اوّل کے فسخ ہونے کا حکم دیکر نکاح ثانی کی اجازت دیدی تو ظاہراً کارروائی ہو گئی مگر شرعاً یہ کارروائی معتبر نہیں ہوئی یعنی اس سے وہ نکاح اوّل فسخ نہیں ہوا اور نکاح ثانی صحیح نہیں ہوا تو تمام عمر ناجائز ہمبستری کا گناہ زوجین کو رہا۔ اگر مثل کوشش مسئلہ وقف علی الاولاد کے اس میں بھی کوشش کریں تو یہ اُس سے زیادہ ضروری ہے کیونکہ اُس میں تو بہت سے بہت وقف علی الاولاد کا انسداد ہو جاتا ہے سو خود یہ وقف ہی ضروری نہیں تو کوئی حرج شرعی نہ تھا

اور یہاں تو حرام و حلال کا قصہ ہے جو بہت ہی نازک ہے اسمیں شرعی حرج ہے پھر وقف کی ضرورت علاوہ اُس کے خفیف ہونیکے تمام قوم کے لئے عام نہیں صرف اہلِ ثروت کے ساتھ مختص ہے اور اسکی ضرورت شدید بھی ہے جیساکہ مذکور ہوا پھر تمام قوم کو عام اس لیئے اس کا اہتمام بہت زیادہ موجبِ ثواب ہوگا اور اس کا آسان طریق یہی ہے کہ اہل قلم اس کی مصالح کو ظاہر کریں اور پھر درخواست لکھکر اُسپر کثرت سے دستخط کراکر پیش کریں۔ گورنمنٹ کی شفقت اور رعایا کی بہی خواہی سے اُمید ہے کہ وہ ضرور ایسے ضروری معروضہ پر توجہ فرماویگی + ۱۹ ج ۲ ۱۳۳۵ھ

اٹھائیسواں ۲۸ عجیبہ

سوال - بابت استقبال قبلہ شامی و بحر الرائق و طحطاوی | در توجیہ زیارت کعبہ جستن بعضے اولیاء را

برمراقی الفلاح و باب ثبوت النسب درمختار و شامی وغیرہ معتبرات فقہیہ سے جو جواز آنے بیت اللہ شریف کا واسطے زیارت اولیاء اللہ کے بلکہ طواف اولیاء کرنے کے ممکن و منجملہ کرامات ہونا لکھا ہے اور روض الریاحین امام یافعی وغیرہ میں وقوع اس کا اور دیکھنا ثقات ائمہ و علماء کا اس کرامات کو منقول ہے اس کو غیر مقلدین لغو و غلط امر کہتے ہیں۔ ان کا قول و خیال یہ ہے کہ کعبہ ایسا معظم کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جو اشرف المخلوقات۔ تھے اس کی تعظیم طواف سے کی وہ دوسرے اپنے سے کم درجہ کی زیارت و طواف کے لیئے جائے یہ قلب موضوع و ناممکن امر ہے ہاں اگر قرآن و حدیث سے یہ امر مدلل کیا جاوے تو قابل تسلیم ہو سکتا ہے۔ لہذا علماء احناف کے جناب میں گذارش ہے کہ عقیدے کو نصوص قرآن و احادیث سے یا باستنباط از آیات و احادیث مدلل و ثابت فرماکر کتب فقہ حنفیہ و روض الریاحین وغیرہ تالیفات ائمہ سلف کو دھبہ غیر معتمد ہونے سے بچائیں اور جہانتک جلد ممکن ہو جواب سے سرفراز فرماویں اس امر کی نسبت سخت نزاع درپیش ہے

الجواب - **حدیث نمبر (۱)** عن ابن عمر رض انہ نظر یومًا الی الکعبۃ فقال ما اعظمک وما اعظم حرمتک والمؤمن اعظم حرمۃ عند اللہ تعالی منک اخرجہ الترمذی وحسنہ (ص ۲۴ ج ۲ مطبوعہ مجتبائی) ورواہ ابن ماجہ مرفوعًا عن ابن عمرو ولفظہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطوف بالکعبۃ ویقول ما اطیبک واطیب ریحک واعظم حرمتک

والذی نفس محمد بیدہ لحرمۃ المؤمن اعظم عند اللہ حرمۃ منک الخ صفحہ ۲۹ اصح المطابع

حدیث نمبر (۲) عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اریت الجنۃ فرایت امرأۃ ابی طلحۃ وسمعت خشخشۃ امامی فاذا بلال رواہ مسلم (مشکوٰۃ صفحہ ۵۷۶)

حدیث نمبر (۳) عن جابر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اھتز العرش لموت سعد بن معاذ وفی روایۃ قال اھتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ متفق علیہ (مشکوٰۃ صفحہ ۵۶۶)

حدیث نمبر (۴) عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الجنۃ تشتاق الی ثلثۃ علی وعمار وسلمان رواہ الترمذی (مشکوٰۃ صفحہ ۵۶۵)

حدیث نمبر (۵) عن انس قال قال ابو بکر لعمر بعد وفاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انطلق بنا الی ام ایمن نزورھا کما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزورھا الحدیث رواہ مسلم (مشکوٰۃ صفحہ ۵۷۳)

حدیث نمبر (۶) عن جابر فی حدیث طویل فلما رای (صلی اللہ علیہ وسلم) ما یصنعون طاف حول اعظمہا بیدرا ثلث مرات الحدیث رواہ البخاری (مشکوٰۃ صفحہ ۵۲۹)

حدیث نمبر (۷) عن جابر انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لما کذبنی قریش قمت فی الحجر فجلی اللہ لی بیت المقدس الحدیث متفق علیہ (مشکوٰۃ صفحہ ۵۲۲)

وفی اللمعات جاء فی حدیث ابن عباس فجئ بالمسجد حتی وضع عند دار عقیل وانا انظر الیہ + بعد نقل ان احادیث کے جواباً عرض کرتا ہوں کہ سوال میں معترض کے دو قول نقل کئے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ قلب موضوع ہے دوسرا یہ کہ یہ ناممکن ہے قول اوّل کی دلیل یہ بیان کیگئی کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اُس کی تعظیم طواف سے کی۔ اور قول ثانی کی کوئی دلیل بیان نہیں کی سو قلب موضوع کا جواب حدیث نمبر (۱) سے ظاہر ہے کہ ابن عمرؓ کعبہ سے ہر مؤمن کو افضل سے بتا رہے ہیں اور اوّل تو یہ امر مدرک بالرائے نہیں اس لئے حکماً مرفوع ہوگا اور اگر اس سے قطع نظر بھی کیا جاوے تاہم کسی صحابی سے اس پر نکیر منقول نہیں پھر اس کی صحت میں کیا شک رہا پھر ابن ماجہ میں تو اس کے رفع کی تصریح ہے اور سند بھی اچھی ہے اب کلام مذکور کی بھی حاجت نہیں رہی۔ رہ گیا طواف فرمانا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا اُس کا اور اُس کی تعظیم کرنا سو یہ

ایک امر تعبدی ہے جس طرح رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مساجد کا احترام فرماتے تھے تو کیا مسجد کا آپ سے افضل و اعظم ہونا لازم آگیا اسی طرح بیت معظم بھی آپ سے افضل نہ ہوگا۔ پھر جب آپ اُس سے افضل ہوئے اور پھر آپ نے اُس کا طواف کیا تو اس سے ثابت ہوگیا کہ مفضول کا طواف افضل کرسکتا ہے۔ سو اگر مومن بیت معظم سے مفضول بھی ہوتا تب بھی افضل کا طواف کرنا مفضول کے لئے جائز ہوتا چہ جائیکہ مومن کا افضل ہونا بھی ثابت ہوگیا پھر تو کچھ بھی استبعاد نہ رہا۔ باقی یہ ظاہر ہے کہ یہ فضیلت جزئی ہے اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ انسان کو جہت سجدہ بھی بنایا جاوے یا انسان کا کوئی طواف کرنے لگے اور یہ سب اُس وقت ہے کہ طواف بطور تعظیم ہو اور اگر یہ طواف لغوی ہو بمعنی آمد و رفت جو مقارب ہے زیارت کا تو وہ اپنے مفضول کے لئے بے تکلف ہوسکتا ہے جیسا حدیث (نمبر ۵ و ۶) میں مصرح ہے اور محض ایسے امور سے افضلیت کا لزوم کیسے ضروری ہوگا جبکہ حدیث (نمبر ۲) میں تقدم بلال رض کا حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر منقول ہے اسی لئے اس تقدم کو شرّاح حدیث نے تقدم الخادم علے المخدوم سے مفسّر کیا ہے پس ایسا ہی یہاں ممکن ہے نیز عرش جو کہ تجلی گاہ خاص حق ہے اور اس کی صنعت میں کسی بشر کو دخل نہیں ظاہراً بیت معظم سے افضل ہے باوجود اِس کے اُسکی حرکت ایک اُمتی کے لئے حدیث (نمبر ۳) میں مذکور ہے سو اسی طرح اگر بیت معظم کسی مقبول امتی کے لئے حرکت کرے تو کیا استبعاد ہے۔ نیز روح اس حرکت کی اشتیاق ہے سو جنت جو کہ حق تعالیٰ کے تجلّی خاص کا دار ہے حدیث (نمبر ۴) میں اُس کا مشتاق ہونا بعض امتیان مقبولین کی طرف وارد ہے تو کعبہ کا اشتیاق بھی کسی مقبول امتی کی طرف کیا مستبعد ہے پس ان حدیثوں سے خود زیارت و طواف کا استبعاد تو دفع ہوگیا جو کہ بحث نقلی تھی اب صرف یہ بحث عقلی باقی رہی کہ خانہ کعبہ اتنا بھاری جسم ہے یہ کیسے منتقل ہوسکتا ہے سو اوّل تو ان اللہ علی کل شیٔ قدیر میں اس کا جواب عام موجود ہے۔ دوسرے حدیث (نمبر ۷) کے ضمیمہ میں جواب خاص بھی ہے جو خصائص کبریٰ جلد اوّل (صفحہ ۱۶) میں نقل کیا ہے بتخریج احمد و ابن ابی شیبۃ والنسائی والبزار والطبرانی وابی نعیم بسند صحیح اور یہ سب گفتگو قول اوّل کے متعلق تھی۔ رہا قول ثانی کہ یہ ناممکن ہے سو استفسار یہ ہے کہ آیا عقلاً ناممکن ہے یا شرعاً یا عادۃً اوّل کا انتفا ظاہر ہے اگر شق ثانی ہے تو معترض کے ذمہ اس کا ثبوت ہے وانی لہ ذلک اور اگر شق ثالث ہے تو مسلم ہے بلکہ مفید ہے

کیونکہ کرامت ایسے ہی واقعہ میں ہے جو عادۃً ممتنع ہو ورنہ کرامت نہ ہوگی۔ اب ایک شبہ باقی ہے وہ
یہ کہ حس سکی مکذب ہے کیونکہ تاریخ میں کہیں منقول نہیں کہ کعبہ اپنی جگہ سے غائب ہوا ہو سو ایسا ہی شبہ
حدیث سابق کے ضمیمہ میں ہوتا ہے سو جو اس کا جواب ہے وہی اس کا جواب ہے اور وہ یہ ہے
کہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت اتفاق سے کعبہ کا دیکھنے والا کوئی نہ ہو الا اذا اراد اللّٰہ تعالیٰ شیئاً
ھذا ایسا ہی اور یہ اس وقت ہے جب یہی جسم منتقل ہوا ہو ورنہ اقرب یہ ہے کہ کعبہ کی حقیقت
مثالیہ اس جسم کا متشکل علیہ ہے جس طرح حدیث دخول جنت میں آپ نے بلال رضی اللہ عنہ کی مثال کو دیکھا تھا
ورنہ بلال رضی اللہ عنہ یقیناً اس وقت زمین پر تھے اب صرف ایک عامیانہ شبہ رہا کہ اسکی سند جب تک
حسب شرائط محدثین صحیح نہ ہو اس کا قائل ہونا درست نہیں سو اس کا جواب یہ ہے کہ خود محدثین نے
غیر احکام کی احادیث میں سند کے متعلق ایسی تنقید نہیں کی یہ تو اس سے بھی کم ہے یہاں صرف
اتنا کافی ہے کہ راوی ظاہراً ثقہ ہو اور اس واقعہ کا کوئی مکذب نہ ہو۔ اس تقریر سے اسکا جواب
بھی نکل آیا جو سوال میں ہے کہ اگر قرآن و حدیث سے مدلل کیا جاوے الخ وہ جواب یہ ہے کہ اگر مدلل
کرنے سے یہ مراد ہے کہ بعینہٖ وہی واقعہ یا اس کا نظیر قرآن و حدیث میں ہو تب تو اسکے ضروری ہونے کی
دلیل ہم قرآن و حدیث ہی سے مانگتے ہیں نیز ائمہ محدثین کی کرامات کو کیا اس طرح ثابت کیا جا سکتا ہے
اور اگر یہ مراد ہے کہ جن اصول پر وہ مبنی ہے وہ قرآن و حدیث کے خلاف نہ ہوں تو بحمد اللہ تعالیٰ یہ امر حاصل ہے
تنبیہ۔ یہ سب اصلاح تھی غلو فی الانکار کی باقی جو غالی فی الاثبات ہیں علماً یا عملاً ان کی اصلاح
بھی واجب ہے۔ واللہ اعلم۔ ۸ رجب ۱۳۳۵ھ

انتیسواں (۲۹) عشریہ

در دفع شبہات متعلق حدیث الحیاء والعی شعبتان من الایمان
ویستفاد منہ تحقیق معنی قول من عرف اللہ کل لسانہ وقول من
عرف اللہ طال لسانہ

سوال۔ ہاں ایک بات حضرت کے
والا نامہ میں سمجھ میں نہیں آئی۔ الحیاء و
العی شعبتان من الایمان کے مطابق تو
تمام مؤمنین کاملین راسخین فی العلم کے اندر عی کا شعبہ موجود ہونا چاہیئے۔ لیکن دیکھنے سے تو معلوم
ہوتا ہے کہ اب بھی اور پہلے زمانہ میں بھی ان لوگوں کی برابر قدرت کسی میں نہیں ہے اسمیں شعا پوری

طرح نہیں ہوئی گویا حضرت کے والانامہ سے علیحدہ ہوکر بھی نفس حدیث کے متعلق یہ شبہ گذرتا ہے۔

جواب - یہ عی عجز نہیں بلکہ مشابہ عجز ہے۔ یعنی باوجود قدرت کے یہ خوف کہ کبھی منہ سے کوئی کلمہ خلاف مرضی حق نہ نکل جاوے جسکو حدیث میں حیاء سے تعبیر کیا ہے ان کی روانی مقدور کو روک کر مشابہ عاجز کے بنا دیتا ہے اور وہ رُک رُک کر بولتے ہیں اور جتنی روانی اس حالت میں بھی ہوتی ہے وہ بہ نسبت روانی مقدور کے عی ہوتی ہے اگر یہ خوف نہ ہوتا تو ان کی روانی زیادہ ہوتی۔ البتہ جب اصابۃ یقینی ملکہ تامہ راسخہ ہو جاتا ہے تو پھر یہ احتیاط عادت بنکر بشکل عی ظاہر نہیں ہوتی۔ اور کبھی غلبہ التفات الی الحق سے علوم اصطلاحیہ سے ذہول ہونے لگتا ہے اسلئے تکلم میں عی واقع ہوتا ہے۔ سو یہ التفات بھی شان مومن سے ہے اور اس تقدیر پر حیا مستقل صفت ہوگی عی کی علت نہ ہوگی الا بتوجیہ بعید وھو حمل الحیاء علی الحیاء عن الالتفات الی غیر الحق۔ اور ایک حالت جو صورۃً عی ہے منتہی غیر مغلوب الحال کو پیش آتی ہے وہ یہ کہ امر محقق ہے کہ افعال لسان میں مقصود بالذات ذکر ہے اور کلام مقصود بالذات نہیں اور طبع سلیم کا مقتضیٰ یہ ہے کہ غیر مقصود میں مشغول ہونا گراں معلوم ہوتا ہے۔ اور اشتغال بالمقصود میں انبساط ہوتا ہے پس محقق مبصر جب کلام میں مشغول ہوگا اُچاٹ دل سے ہوگا۔ اور اُس وقت بھی اس کو انجذاب ذکر کی طرف ہوگا اسلئے اس کو اس میں ایک گونہ تکلف ہوگا اور شکستگی ہوگی۔ اور اس کے لئے کسی درجہ میں عی لازم ہے اگر ایسے شخص کو عی نہ ہو تو اس کا سبب غلبہ حال ہے جو احیاناً اکابر کو بھی ہوتا ہے جیسا سابق میں عی کا سبب حال کا غلبہ تھا۔ یہاں عدم عی کا سبب حال کا غلبہ ہے۔ تربیت حصہ پنجم صفحہ ۲۲۲

انتیسویں ۲۹ غریبہ کا تتمہ

سوال - اُس تقریر کے مفہوم مخالف کو لحاظ کرتے ہوئے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ قدرت غیر حق کو حق تعالیٰ سے بُعد پر دال ہے۔ خواہ وہ قدرت نفس علم میں ہو یا تحریر میں ہو یا تقریر میں ہو۔ اور ایمان کی شان کے خلاف ہے۔ اب گذارش یہ ہے کہ احقر جب سے دیوبند سے اس جگہ آیا ہے یوماً فیوماً اپنی سابقہ حالت کے اعتبار سے ہر قدرتوں میں ترقی پاتا ہے۔ اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ بعض باتوں کی حقیقت جن سے اس کے پہلے بالکل بے خبری تھی سامنے رکھدی گئی تھی کہ بعض احباب کبھی بات کے

لے یعنی غریبہ بست و نہم میں جو تقریر ہے جواب کی ۱۲ منہ

متعلق سوال کیا تو ایسا جواب ذہن میں آیا کہ بعینہ وہی بات جناب کے بعض رسالوں میں تھی۔ جن کی بندہ کو مطلق خبر نہیں تھی۔ و نیز بعض قوی شبہات خود ذہن میں پیدا ہوئے اور ان کا جواب اپنے ساتھیوں سے دریافت کیا اور نہ معلوم ہوا اور پھر غور کیا اور سمجھ میں آجانے کے بعد ظاہر کیا تو بعد کو معلوم ہوا جناب نے بعینہ فلاں جگہ یہ جواب لکھا ہے۔ بعض اوقات کسی جگہ سے خط آیا اور کوئی بات قابل جواب تھی تو ان کے جواب میں ایسا لکھا گیا کہ لکھنے کے بعد تعجب ہوتا تھا کہ کیسے لکھدیا۔ بہر کیف خلاصہ یہ کہ اپنے سابق حالت کے اعتبار سے ترقی نظر آتی ہے جس سے بعض اوقات نفس کو عجب بھی پیدا ہوا جس کے ساتھ ہی ساتھ لاحول ولا قوۃ اور اعوذ باللہ سے دفع کیا گیا اور اپنے معائب کا اظہار اور عدم قدرت سابقہ کا استحضار کیا گیا جس سے عجب بالکل دفع ہوگیا۔

جواب۔ یہ مفہوم غلط سمجھا گیا جس کا مبنی قیاس غیر الاختیاری علی الاختیاری ہے۔ علم اختیاری ہے۔ اس میں اسباب مذکورہ مانع ہوں گے اور علم بہذا المعنی غیر اختیاری ہے اس میں وہ امور مانع نہ ہونگے بلکہ قرب مع المبدء الفیاض اس کے انکشاف کا زیادہ سبب ہے۔

تیسواں ۳۰ عشریہ

درد فع شبہ غلبہ حب نبوی بر حب الٰہی **حال**۔ دیگر یہ عرض ہے کہ جس وقت حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام مبارک احقر کے سامنے لیا جاتا ہے تو فوراً بدن میں لرزہ سا پیدا ہو جاتا ہے اور درود مبارک فوراً زبان پر آجاتا ہے اور بہت دیر تک رہتا ہے اور یہ حالت ہوتی ہے کہ اگر نعوذ باللہ میں قصداً درود شریف نہ پڑھنا چاہوں تو اس پر بالکل قدرت نہیں ہوتی اور جس وقت خدا تعالیٰ کا نام مبارک لیا جاتا ہے تو محسوس بھی نہیں ہوتا یہ تعدی فی الدین تو نہیں ہے اگر ہے تو کیا علاج ہے

تحقیق۔ اس میں طبعاً مذاق مختلف ہے بعض پر آثار حب حق کے غالب ہوتے ہیں اور بعض پر آثار حب نبوی کے غالب ہوتے ہیں اور چونکہ دونوں محبتوں میں تلازم ہے لہٰذا دونوں مذاق مقبول و محبوب ہیں صرف لون کا اختلاف ہے حقیقت دونوں جگہ محفوظ ہے جو کہ مقصود ہے اس واسطے کچھ تردد نہ کریں نہ یہ تعدی ہے نہ اس کے علاج کی ضرورت ہے مبارک حالت ہے جب اس کا غلبہ ہو اسی کا اتباع کرنا چاہئے البتہ اعتقاد عقلی امر اختیاری ہے اس کا تعلق واجب اور ممکن کے ساتھ بالذات و بالعرض ہونے

میں متفاوت ہونا چاہیئے۔ والسلام

اکتیسواں غریبہ

در دفع شبہ زیادت جمعیت در نفل بہ نسبت فرض

حال۔ نماز میں بمقابلہ فرض کے سنت میں اور بمقابلہ سنت کے نفل میں اطمینان اور دلبستگی زیادہ ہوتی ہے اور یہ امر اختیاری نہیں معاملہ برعکس معلوم ہوتا ہے اس طرف توجہ کی ضرورت ہے یا نہیں۔

تحقیق۔ نمازوں کے انواع میں جو تفاوت لکھا ہے میرے نزدیک یہ امر طبعی ہے طبیعت کی خصوصیت اس کا سبب ہے منشا اس کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض نفوس کی خاصیت ہے کہ لزوم اُن پر گراں ہوتا ہے اور عدم لزوم کی صورت میں بوجہ بشاشت کے اُن کو کام سہل ہوتا ہے اور بعض طبیعتوں کی طبعی خاصیت ہے کہ لزوم میں تو ان کو آسانی ہوتی ہے اور اختیار دیدینے میں تساہل ہوتا ہے اور دونوں بوجہ طبعی ہونے کے غیر مذموم ہیں اگرچہ باعتبار اثر کے دوسرا مذاق اچھا معلوم ہوتا ہے بہرحال اس کی فکر میں نہ پڑیئے۔ والسلام۔ تربیۃ حصہ پنجم ص۲۶۳۔

اکتیسویں غریبہ کا تتمہ

حال۔ دوسری عرض یہ ہے کہ ہر رات عشا کے بعد جب سونے لگتا ہوں بلکہ شام ہوتے ہی دل میں بہت شدت کیساتھ یہ خواہش ہوتی ہے کہ یا اللہ تہجد کا وقت کب آوے اور جب آخر شب کو حضرت کی برکت سے اور اللہ پاک کی مدد سے اُٹھکر وضو و مسواک کرنے لگتا ہوں تو دل میں بہت خوشی پیدا ہوتی ہے اور جی چاہتا ہے کہ بہت جلدی نماز شروع کروں اور جب نماز میں کچھ جہر سے قرات شروع کرتا ہوں تو دل چاہتا ہے کہ ساری رات نماز پڑھوں لیکن اس کے ساتھ ہی ذکر کے لئے اُدھر سے دل میں الگ ایک کشش ہوتی ہے تو گویا دل کو سمجھا بجھا کر نماز کو ختم کرکے ذکر شروع کرتا ہوں۔ دن میں بھی یہ خیال رہتا ہے کہ تہجد کا وقت کب آوے اس خوشی ہونے پر میرے اندر یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ تہجد اور ذکر میں جتنی خوشی محسوس ہوتی ہے اور فرضیات میں اُتنی خوشی نہیں ہوتی ہاں پہلے کی حالت کی نسبت آجکل فرضیات میں بھی کچھ لذت محسوس ہوتی ہے لیکن تہجد کی نسبت کم

تحقیق ۔ فرض میں تو دوسری شق یعنی ترک کا اختیار ہی نہیں اور تہجد میں اس شق کا بھی اختیار ہے باوجود اس کے فعل کی توفیق ہونا اس میں انعام حق کا زیادہ مشاہدہ ہے اس لئے اس میں زیادہ فرحت ہوتی ہے۔ اور ایسی فرحت مطلوب ہے۔ قل بفضل اللہ وبرحمتہ فبذلک فلیفرحوا۔ گو دوسرے اعتبار سے توفیق فرض میں زیادہ انعام ہے تو کبھی ایک اعتبار کا اثر طبیعت پر غالب ہوتا ہے کبھی دوسرے کا اور یہ غیر اختیاری امر ہے۔

بتیسواں ۳۲ غریبہ

در تحقیق توحد و تعدد نسبت باطنہ

سوال ۔ اکثر بزرگوں کو متعدد سلاسل سے اجازت حاصل ہوئی ہے تو کیا ان حضرات کو متعدد نسبتیں مثلاً نسبت چشتیہ ونقشبندیہ مجیزین سے حاصل ہوئی تھیں یا محض اجازت ہی ہوئی تھی اور متعدد نسبتوں کا ایک شخص میں جمع ہونا ممکن ہے اسی طرح ایسا شخص جس کو متعدد سلاسل سے اجازت ہے جس شخص کو اجازت دے تو اس کو بھی متعدد نسبتیں حاصل ہونا چاہئیں لیکن حضرات چشتیہ میں آثار دیگر سلاسل کے نہیں معلوم ہوتے اور اگر ہیں تو کس طرح تعدد نسب کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔

جواب نسبت ایک حقیقت واحدہ ہے اختلاف استعداد سے اس کے الوان مختلف ہوتے ہیں جس میں چشتیت وغیرہ کی خصوصیت نہیں ممکن ہے کہ ایک چشتی اور ایک نقشبندی کی نسبت ایک لون کی ہو اور ممکن ہے کہ دو چشتیوں کی نسبت کا لون مختلف ہو اسی طرح اختلاف اوقات سے اس لون میں اختلاف ہو سکتا ہے پس صاحب اجازت کے لئے نسبت کا حصول شرط ہے خواہ اس کا لون کچھ ہی ہو اور خواہ مجیز اور مجاز کے الوان بھی مختلف ہوں اس تحقیق کے بعد کوئی اور سوال متوجہ نہیں ہوتا۔ (تربیت۔ حصہ ہشتم صفحہ ۳)

تینتیسواں ۳۳ غریبہ

در اجتماع تواضع و بغض فی اللہ

سوال ۔ ایک سوال معروض خدمت ہے اس کے جواب سے بھی سرفراز فرمائیں۔ فتوح الغیب میں تحریر فرماتے ہیں ۲۔ تواضع کی حقیقت میں ھوان الابلقی العبد ...

الناس لا ذای لہ الفضل علیہ اور آگے فرماتے ہیں خواہ جاہل ہو یا فاسق ہو یا کافر ہو کسی سے اپنے کو
بہتر نہ سمجھے۔ سو اولاً تو یہ عرض ہے کہ بندہ نے جو اپنے آپ کو دیکھا تو میرے اندر بالکل یہ صفت نہیں پائی
جاتی۔ سو نہایت ادب کے ساتھ استدعا ہے کہ حضور بندہ کے واسطے دعا فرماویں اور کوئی آسان تدبیر ایسی
تحریر فرماویں جس سے بسہولت یہ صفت حاصل ہو جاوے اور کبر و عجب کا نام نہ رہے ثانیاً یہ گذارش ہے کہ
تواضع کا مقتضا تو یہ ہے کہ ہر ایک کو بہتر سمجھا جاوے اور اُسکے ساتھ نرمی کیجائے اور بغض فی اللہ
کا مقتضا یہ ہے کہ عاصی کو بُرا سمجھا جائے اور اُسپر سختی اور خفگی کیجائے سو دونوں کیسے جمع ہوں۔

جواب۔ اچھا بُرا سمجھنا درجہ احتمال میں کافی ہے یعنی یہ سمجھے کہ گو اس وقت ظاہراً یہ شخص ہم سے
کمتر ہے لیکن ممکن ہے کہ اسی وقت اس کے باطن میں کوئی خوبی ہم سے زیادہ ہو یا مآل میں یہ ہم سے
اچھا ہو پس اس کا یہ اثر ہوگا کہ اپنے کو یقیناً افضل نہ سمجھے گا اور دفع کبر کیلئے اتنا کافی ہے اور اس
طرح سے احتمالاً کسی کو اچھا سمجھنا مستلزم نرمی و الفت کو نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ جس شخص کا مآل میں
سے اچھا ہونا محتمل ہو بالفعل اُس کی کوئی ایسی حالت ہو کہ اُسپر نظر کر کے شریعت سے ہم اُسکو مبغوض
رکھنے کے مامور ہوں تو ان دونوں میں کیا تنافی ہوئی اور اس احتمال کا استحضار عجب و کبر کو دفع
کرے گا۔ (تربیت حصہ ھفتم صفحہ ۱۰)

چونتیسواں غبر ۳۴

(در نیت ایصال ثواب بارواح بزرگاں)

سوال۔ حضرت حاجی صاحب قدس اللہ سرہ و دیگر بزرگان
دین جن کے متبرک نام نامی شجرہ میں درج ہیں اگر کبھی کبھی ان حضرات کو ایصال ثواب بذریعہ طعام
غربا و مساکین یا زر نقد بطور امداد غربا و مساکین کے پہونچا دیا کروں اس میں کوئی خاص طور پر اہتمام
یا کسی مہینہ یا تاریخ کی قید نہ رکھونگا بلکہ جب حق تعالٰے توفیق عطا فرمائیں۔ طریقہ مذکورہ بالا میں
کوئی حرج تو نہیں ہے۔ اور اگر اس میں کسی مفاسد یا کسی ناجائز امر کا احتمال ہو تو جس طور سے
حضور والا ارشاد فرمائیں وہی طریقہ عمل میں لاؤں۔

جواب۔ موجب ثواب ہے مگر یہ نیت نہ ہو کہ اس عمل سے ان کی ارواح طیبہ سے فیض
ہوگا گو باطنی ہی سہی۔ (تربیت حصہ ھفتم صفحہ ۲۴۶)

پینتیسواں ۳۵ غریبہ

در حل بعض اشعار مثنوی موہمہ علم محیط و عدم رد دعار اولیار

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ جو مندرجہ ذیل ہے۔ کتاب حکایات الصالحین میں اولیار اللہ کی شانِ مبارک میں جناب مولانا معنوی صاحب کے یہ ابیات درج ہیں ؎

بندگان خاص علام الغیوب	در جہان جان جواسیس القلوب
آنکہ واقف گشت بر اسرار ہو	سر مخلوقات چہ بود پیش او

اور دوسری جگہ مصنف صاحب یہ کہتے ہیں اللہ اللہ۔ اللہ والوں کی کیا عظمت اور حشمت ہو کہ ؎

برتر اند از عرش و کرسی و خلا	ساکنان مقعد صدق خدا
پاسبانِ آفتاب اند اولیا	در بشر واقف ز اسرار خدا

دوسری جانب انبیار کرام علیہم السلام کے حالات پر غور کرنے سے یہ باتیں ذہن نشین ہوتی ہیں کہ انکو امور غیبی سے صرف اتنی ہی واقفیت ہوسکتی تھی جتنی کہ خود خدائے تعالیٰ بذریعہ وحی والہام انپر منکشف فرماتا تھا۔ ثابت ہے کہ یوسف علیہ السلام کی گم شدگی سے اُن کے والد محترم علیہ السلام کے دل و دماغ پر ایک سخت صدمہ ہوا تھا بلکہ روتے روتے اُنکی آنکھیں بھی سفید پڑ گئیں تھیں اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو جو حضرت صدیقہ رض پر بہتان کے بارہ میں نزول وحی تک سخت تردد و فکر ہوتی تھی۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جبکہ اولیار اللہ فرش سے عرش تک اور اسرار خدا سے واقف کار ہوتے تھے تو شبہ اس امر کا متوہم ہوتا ہے۔ منقصت شان نبوت متصور ہوتی ہے لہذا مع خلاصہ تشفی فرمائیے۔

جواب۔ مراد مولانا کی بعض اسرار ہیں اور مقصود اُنپر رد ہی جو اولیار کیلئے اسکو بھی مستبعد سمجھتے ہیں فزال الاشکال۔

سوال۔ اور اسی کتاب میں یہ تحریر ہے کہ اولیار اللہ کی دعا رد نہیں ہوتی بلکہ اسی وقت قبول ہوتی ہے۔ فی الحقیقت اولیار اللہ کی دعا مانند تیر ہدف ہے مگر جبکہ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے فرزند کے لئے بارگاہِ ایزدی میں دعا کی تھی تو خداوند کریم سے یہ الہام ہوا یا نوح انہ لیس من اھلک انہ عمل غیر صالح۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جبکہ اولیار اللہ کی دعا غیر ایمان اور بدکردار آدمی کے حق میں بھی قبول ہوتی ہے تو اس سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ منقصت شان نبوت متصور ہوتی ہے لہذا تشفی فرمائیے۔

جواب ۔ اس میں بھی وہی تقریر ہے ۔ فزال الاشکال ۔

ف ۔ اسی طرح مولانا نے جو اولیاء کی شان میں فرمایا ہے ؎

بانگ مطلوباں زہر جا بشنوند	سوئے او چوں رحمت حق میدوند

اور اس سے ایہام ہوتا ہے اُن کے لزوم و دوام کشف کا ۔ اس کی توجیہ میں بھی مثل سابق کہا جاوے کہ یہاں محط فائدہ زہر جا نہیں ہے بلکہ بشنوند ہے یعنی ان کو توجہ میں دریغ نہیں ہوتا خواہ طالب قریب ہو جس سے سماع بلا واسطہ ہو سکے خواہ بعید ہو جس سے سماع بواسطہ ہو اور میدوند کا بھی یہی محمل ہے

چھتیسواں غریبہ ۳۶

در ادائے زکوٰۃ بہ نوٹ

سوال ۔ زکوٰۃ میں نوٹ دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے یا نہیں ۔ اسی طرح دوسری رقوم واجب التملیک مثل فدیہ صوم و صلوٰۃ وغیرہ ۔

جواب ۔ چونکہ وہ مال نہیں محض سند مال ہے اس لئے نوٹ دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی اور یہی حکم ہے ۔ دوسری رقوم واجب التملیک کا بلکہ ان صورتوں سے زکوٰۃ وغیرہ ادا ہو جاتی ہے ۔
(الف) یا تو خود مسکین کو نقد دے یا کوئی چیز از قسم مال اتنی قیمت کی دے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک زکوٰۃ غیر جنس سے بھی ادا ہو جاتی ہے اور (ب) یا مسکین کو نوٹ دیا اور اُس مسکین نے اُس کو نقد یا کسی جنس کے بدلے فروخت کر کے اُس نقد یا جنس پر قبضہ کر لیا اب قبضہ کے وقت زکوٰۃ وغیرہ ادا ہو گئی اور اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوئیں مثلاً اُس مسکین کے پاس سے وہ نوٹ ضائع ہو گیا یا اُس نے اپنے قرض میں کسی کو دیدیا ان صورتوں میں زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی ۔ ۵ صفر ۱۳۳۷ھ

سوال ۲ ۔ اگر کسی مسکین کو زکوٰۃ وغیرہ میں نوٹ دیدیا اور اُس نے اُس کا نقد یا جنس لیکر قبضہ کر لیا مگر نوٹ لینے والے نے اُس نوٹ پر بٹہ لیا ۔ مثلاً فی روپیہ ایک پیسہ اور اسی طرح اگر کسی مدرسہ میں دیا اور مہتمم نے اُس کو نقد کر کے کسی مستحق طالب علم کو دیا اور نقد کرنے کے وقت اسی طرح بٹہ لگا تو آیا زکوٰۃ میں پورا روپیہ ادا ہوا یا پیسہ کم روپیہ اور اگر اپنے روبرو ایسا نہ ہوا مگر معلوم ہے کہ جہاں نوٹ بھیجا ہے وہاں ایسا ہوا ہوگا تو احتیاط کی بات کیا ہے ۔

جواب ۲ ۔ اس صورت میں پیسہ کم روپیہ ادا ہوگا ۔ ایک پیسہ مثلاً اُس شخص کو اور زکوٰۃ میں کسی

مسکین کو دیدینا چاہئے۔ اسی طرح حسب قرائن سے اپنی غیبت میں بٹہ لگنا معلوم ہو تب بھی فی روپیہ مثلاً ایک پیسہ اور بھی مسکین کو دیدے۔ ۵ صفر ۱۳۳۷ھ

سوال۔ الامداد ماہ صفر المظفر ۱۳۳۷ھ نوٹ کے متعلق ایک مضمون چھپا ہوا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نوٹ مال نہیں ہے اور اُس سے زکوۃ ادا نہیں ہو سکتی۔

نمبر ۱۔ تو اب یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جس پاس سوائے نوٹ کے کچھ نقد نہیں ہے اسکے اوپر سال گذرنیکے بعد زکوۃ واجب نہیں ہونی چاہئے۔

نمبر ۲۔ اسی طریقہ سے یہ بھی خیال پیدا ہوتا ہے کہ اگر زکوۃ میں نقد روپیہ بذریعہ ڈاک روانہ کیا اور مرسل الیہ کو روپے کی عوض نوٹ ملے تو زکوۃ ادا ہو گئی یا نہیں۔

نمبر ۳۔ بہشتی زیور میں یاد پڑتا ہے کہ جنابنے تحریر فرمایا ہے کہ نوٹ کو کمی زیادتی میں نہیں بیچ سکتے جس سے یہ معلوم ہو کہ نوٹ اور روپیہ ایک چیز ہے۔

نمبر ۴۔ تو اس صورت میں نوٹ زکوۃ میں بھی ادا ہو سکتا ہے اور زکوۃ بھی نوٹ پر واجب ہو سکتی ہے۔

نمبر ۵۔ آجکل چونکہ رمضان میں زکوۃ دینے کا وقت آیا ہے اور یہاں لوگوں کے پاس اکثر نوٹ ہیں نقد روپیہ نہیں ہے تو اس صورت میں کیا کرنا چاہئے۔

الجواب۔ نمبر ۱۔ یہ شبہ غلط ہے اسلئے کہ یہ نوٹ جس روپے کی سند ہے وہ تو مال ہے جو بذمہ گورنمنٹ قرض ہے اُسپر زکوۃ واجب ہے۔

نمبر ۲۔ جب وہ اس نوٹ کو نقد بنا کر قبضہ کرلیگا اُسوقت زکوۃ ادا ہو گی۔

نمبر ۳۔ یہ معلوم ہونا غلط ہے کمی بیشی کے ناجائز ہونیکی بنا یہ نہیں ہے کہ دونوں ایک حکم میں ہیں بلکہ اس کی بنا یہ ہے کہ یہ کمی بیشی حوالہ میں بھی درست نہیں اور نوٹ کا معاملہ حوالہ ہے۔

نمبر ۴۔ یہ تفریع غلط ہے جیسا اوپر معلوم ہوا۔

نمبر ۵۔ یہ کرنا چاہئے کہ خود اگر دین تو اوّل اُس نوٹ کو نقد بنا دیں اور وہ نقد مساکین کو دیں یا یہ کریں کہ اُس نوٹ کا کپڑا یا غلہ خرید یں اور وہ کپڑا یا غلہ زکوۃ میں دین یا ایسا کریں کہ جس مسکین کو مثلاً دس روپیہ کا نوٹ دینا چاہیں اُس سے کہیں کہ تو کہیں سے دس روپیہ نقد لے آ جب وہ لاوے تو اس سے کہیں کہ تو اس روپے کی عوض ہمارا یہ نوٹ خریدلے جب اس خرید کی رو سے اس زکوۃ دینے والیکے پاس نقد روپیہ آجاوے

تو وہ نقد روپیہ اُس مسکین کو دیدیں پھر وہ اپنا فرض خواہ نوٹ سے ادا کرے خواہ نقد سے ادا کر دے۔ دوسرے شخص کے ذریعہ سے ادا کریں تو ایسے شخص کو وکیل بناویں جو ان طریقوں کو سمجھتا ہو اور اُن کے ذریعہ سے ادا کر دے۔

(**نوٹ**) ہمیں نے بہت واضح کر کے لکھا ہے مگر میرا گمان یہ ہے تاوقتیکہ آپ کسی عالم سے اس خط کو زبانی نہ سمجھ لیں سمجھنے میں غلطی ہوگی۔ ۶ رمضان ۱۳۳۷ھ

سینتیسواں ۳۷ غریبہ در حل اشکال زیادت انجذاب الی الشیخ بہ نسبت انجذاب الی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم

حال۔ یہ امر قابل گذارش ہے کہ احقر کو بفضلہ تعالیٰ کا خیال لگا رہتا ہے اور ہر کشش بھی رہتی ہے۔ اسی طرح جناب والا کا لیکن نبی کریم علیہ التحیۃ والتسلیم کا تو اکثر اوقات خیال نہیں رہتا اور نہ ادھر کشش رہتی ہے اور کبھی زیارت سے مشرف ہوا اور نہ چنداں اسکی جستجو ہے۔ زیارت کے نہ ہونے پر چنداں حسرت نہیں لیکن اسکی تلاش و جستجو نہ ہونے پر البتہ بیحد غم اور حسرت ہے غرضکہ جیسے اور لوگوں کو بالطبع اس کا خیال ہے احقر کو نہیں۔

تحقیق۔ بالکل غلط وہم ہے اگر حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم عالم ظاہر میں تشریف رکھتے تو کیا اس دوسرے اشتیاق سے زیادہ نہ ہوتا یا اگر یہ دوسرا اشتیاق والا عالم ظاہر میں نہ ہوتا تو کیا اُس کی قبر کا اشتیاق قبر نبوی سے زیادہ ہوتا۔ موازنہ کا یہ طریقہ ہے۔

اڑتیسواں ۳۸ غریبہ در تحقیق بسملہ یا ترک آن در ابتدا سورۂ توبہ

سوال۔ سیدی و مولائی دام ظلکم العالی السلام علیکم۔ عرض یہ ہے کہ جناب نے ترک بسملہ کو اگر ابتدا تلاوۃ براۃ سے ہو اغلاط العوام میں داخل کیا ہے اور مکررہ میں ہے واجمع القراء علی ترک البسملۃ فی اول براءۃ سواء ابتدأبھا او وصلھا بالانفال ایسا ہی شاطبیہ میں ہے لہٰذا جناب کے قول و مکررہ میں جمع صورت تطبیق تحریر فرمائیں

یہ جواب گیا

واقع میں ان دونوں قولوں میں تطبیق نہیں ہو سکتی مگر یہ مسئلہ فن قرارت کا نہیں اسلئے میرے نزدیک اسمیں قاری کا قول حجت نہیں۔ قواعد فقہیہ کا مقتضا میرے نزدیک وہی ہے جو میں نے لکھا ہے واللہ اعلم۔ بعد تحریر سطور ہذا ایک وجہ تطبیق کی جو مجھکو بہت لطیف معلوم ہوتی ہے خیال میں آگئی وہ یہ کہ ابتداء سورہ توبہ میں بسم اللہ پڑھنے کی دو حیثیتیں ہیں

ایک حیثیت ابتداء مطلق القراءۃ کی دوسری حیثیت ابتداء بالسورۃ کی پس اغلاط العوام میں اول کا اثبات ہے
اور نکرہ وشاطبیہ میں ثانی کی نفی ہے فلا تعارض واللہ اعلم۔

انتالیسواں غریبہ ۳۹ در تحقیق تکرار اسم جلالہ مفردا

سوال نسیم الریاض شرح شفاء قاضی عیاض مصنفہ شہاب الدین خفاجی میں ایک استفتاء اور اُس کا
جواب اور جواب الجواب درج ہے اُسکو پیش نظر حضور انور کرکے کچھ عرض کرتا ہے ۔ وھھنا بحث وھو انہ
قیل ان ذکر اللہ بتکریر الجلالۃ بدعۃ لا ثواب فیھا قال الخطابی فی شرح مختصر الشیخ خلیل
سئل العز بن عبد السلام عمن یقول اللہ اللہ مقتصرا علی ذلک ھل ھو مثل سبحان اللہ واللہ
اکبر ونحوھا فاجاب بانہ بدعۃ لم ینقل مثلہ عن احد من السلف وانما یفعلہ الجھلۃ والذکر المشروع
لا بد فیہ من کلام ان یکون جملۃ مفیدۃ والاتباع خیر من الابتداع ونحوہ ما افتی بہ البلقینی فی قوم
لا یزالون یقولون محمد محمد کثیرا ثم یقولون فی آخرہ مکرم معظم فاجاب بانہ ترک ادب وبدعۃ عنہ
لم تنقل ولا ثواب فیھا وکذا قولھم علی محمد وتابعہ علیہ کثیر من العلماء اقول (القائل الشہاب)
ما ذکرہ فی سرد النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکررا من کونہ بدعۃ ظاھر لانہ مع کونہ لم یتعبد بمثلہ
داخل فیما نھی عنہ بقولہ لا تجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضا کما سیأتی
مثلہ ولم یرد تعظیم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا بالدعاء لہ والصلوۃ والسلام علیہ
فلو عظم بمثل ذلک کان مراغما للسنۃ ولو ذکر اصغر شیخ باسمہ زجروہ واھانوہ فما بالک بیا شرف
الخلق واعظمھم واما ذکر اللہ احادا فقد ورد الامر بہ ووعد ذاکرہ بالثواب فی آیات واحادیث
لا تحصی کقولہ والذاکرین اللہ کثیرا والذاکرات وفی الحدیث القدسی من شغلہ ذکری عن
مسئلتی اعطیتہ افضل ما اعطی السائلین الی غیر ذلک مما لا یحصی ولم یقید بقید علی
ان الذاکر قصد التعظیم والتوحید فھو اذا قال اللہ ملاحظا لمعناہ وکانہ قال معبودی
واجب الوجود مستحق لجمیع المحامد ولم یزل اھل اللہ من العلماء والصلحاء یفعلونہ من غیر
نکیر وکان الاستاذ البکری یفعلہ ویقول استغفر اللہ مما سوی اللہ وکل شیء یقول اللہ

عہ اس مضمون کو پچاسویں حکمت میں بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲

وفی مجلسہ اجلۃ العلماء والمشائخ وھذا ھو الحق وقد صنف فی ردمقالۃ ابن عبدالسلام ھذہ عدۃ رسائل رأیناھا وممن صنف فیھا القطب القسطلانی والعارف باللہ المرصفی و الشیخ عبدالکریم الخلوتی وبہ افتی من عاصرناہ اللھم احشرنا فی جملۃ الذاکرین ولا تجعلنا من الغافلین اھ ص ۳۷ و ۳۸ ج ۱

بندہ کی عرض یہ ہے نہ بطور شبہ بلکہ بطور اتمام شفاء العی السوال کہ جن آیات اور احادیث میں فضیلت ذکر اللہ وارد ہے منہا ما ذکرہ الشہاب۔ یہ اگرچہ مطلق ہیں مگر اس مطلق کو صاحب شرع نے اوقات اور حالات ودیگر قیود کی ساتھ ضرور مقید فرمایا ہے اذکار اوراد عیہ میں ذرا ذرا سے تغیر پر صاحب شرع اور اُن کے جانشینوں نے متنبہ فرمادیا ہے بنبیک الذی ارسلت کی جگہ میں برسولک پر انکار فرمایا۔ ایک شخص نے چھینکنے کی بعد السلام علیکم کہا اس پر ابن عمر رضی نے متنبہ فرمایا ما ھکذا علمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور امام بخاری نے ص ۹۴۸ مصطفائی میں جو حدیث فضل ذکر اللہ تعالیٰ میں روایت کی ہے اُس سے بھی صاف ظاہر ہے کہ ذکر اللہ سے خاص ذکر مراد ہے حیث قال یسبحونک ویکبرونک ویحمدونک ویمجدونک الی قولہ یسئلونک الجنۃ والی قولہ یتعوذون بعد قولہ یلتمسون اھل الذکر فاذا وجدوا قوما یذکرون اللہ تنادوا ھلموا الخ اور تتبع احادیث سے احقر کو معلوم ہوا گو بندہ کو اُس پر اطمینان نہیں کہ حضور نے حصول دعاء کو ثنائے باری اور سوال کے اندر محصور فرمادیا ہے ثنا جیسے تسبیح تحمید تہلیل تکبیر وحوقلہ ہے اور سوال یا تو سوال ما ینفعہ ہے یا تعوذ عما یضرہ ہے جسکے شعبے میں استغفار اور صلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور تبرک باسمائہ الحسنیٰ ثنا میں داخل ہے اور یہ بجز ذا قیر جملہ مفیدہ ہیں یا بصورت خبر یا بصورت انشاء۔ اور بندہ ناچیز کی نظر میں کہیں تکرار اسم ذات بصورت افراد نہیں گذرا۔ ایک حدیث میں اللہ اللہ ربی لا اشرک بہ شیئا ہے وہ بھی جملہ مفیدہ ہے اور حضرت سید کائنات کا ذکر اللہ کو ان الفاظ ماثورہ میں بیان فرمانا اور کہیں تکرار اسم ذات کا بصورت انفراد بیان نہ فرمانا عز بن عبدالسلام کا ضرور مؤید ہے ورود اثرا ور بات ہے اور استنباط اور بات ہے ہاں اگر تکریر جلالہ کو بحذف حرف ندا اختیار کیا جائے تو ممکن ہے جملہ ہو مگر سنت سے جب بھی ثابت نہیں اور شراح حدیث نے قاطبتہ ذکر اللہ سے الالفاظ التی ورد الترغیب فی قولھا ذکر کیا ہے فی فتح الباری والمراد بذکر اللہ ھھنا الاتیان بالالفاظ التی ورد الترغیب فی قولھا والاکثار فیھا وقد یطلق ذکر اللہ ویراد بہ المواظبۃ علی العمل بما اوجبہ اللہ تعالیٰ اوندب

البتہ کقراءۃ القرآن وقراءۃ الحدیث ومدارسۃ العلم والتشغل بالصلوٰۃ الخ یہیں خیر کثیر اثر
ہے کہ حضرات چشتیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں جو اسم ذات کا وظیفہ معمول ہے اسکا کیا حکم ہے کیونکہ یہ سنت
نہیں ہے کہ یہ طریقہ یوں رواج پا گیا ہو کہ نفی و اثبات کرتے کرتے یہ نوبت پہونچی ہو کہ صرف الا اللہ الا اللہ
کیا اور پھر بوجہ ورود تجلیات کے الا بھی غائب ہو گیا رہ گیا فقط اللہ اللہ بہرحال جو کچھ ہو بندہ نے
کہ دیا جو کچھ ارشاد ہو بالراس والعین ہے ۔

الجواب۔ توجیہ ابتداء تو وہی اقرب ہے جو آخر خط میں لکھی ہے۔ باقی دلیل مشروعیۃ کی اگر نقل جزئی نہیں ہے
اور حدیث لا تقوم الساعۃ حتی لا یقال فی الارض اللہ اللہ کو نقل جزئی نہ مانا جاوے تو نقل کلی سے استنباط
کے دعوی کی ضرور گنجائش ہے کما نقل عن کثیر من الاکابر فی السوال اور اس دعوی میں اختلاف مضر
نہیں کشان شائع الاجتہادیات اور استنباط بھی ثبوت بالنص ہی کی ایک فرد ہے۔ فان القیاس
مظہر لا مثبت اور گو اس صورت میں اس طریق ذکر کو طریق منقول صریح سے مفضول کہا جاویگا لیکن عارض
نفع خاص کے سبب (کہ وہ دفع وساوس وجمع خواطر ہے جو کہ مشاہد ہے) بعض کیلئے اسکو عملاً ترجیح دیجا سکتی
ہے جیسا کہ ایسے ہی مصالح کے سبب ذکر جلی کو ذکر خفی پر کہ دلائل سے اسکا افضل ہونا ثابت ہے اسی طرح اعلان
صدقہ کو اخفاء صدقہ پر بعض کیلئے عملاً راجح ہونیکو فقہاء نے لکھا ہے اور اگر مستنبط بھی نہ کیا جاوے
جیسا ابن عبد السلام کی رائے ہے مگر تاہم منہی عنہ بھی نہیں اور مشاہدہ ہے اس کا جمع خواطر میں جو کہ مامور
بہ ہے معین ہونا معلوم ہے پس مثل دیگر تدابیر امور مطلوبہ شرعیہ کے یہ بھی مطلوب ہو گا ولو لغیرہ۔ اور
گو تقریر حرف ندا سے اچھی توجیہ ہے مگر غالباً تاویل القول بما لا یرضی بہ قائلہ ہے اور تبلیغ کی تعیین
پر انکار نہی نہیں ترک اولی پر انکار ہے اور ابن عمر رض کا انکار تعیین موظف پر ہے اور یہاں تکرار جلالہ کیوقت کوئی
ذکر موظف نہ تھا پس ان دونوں کو مبحث سے مس نہیں۔ ۶ جمادی الاخری ۱۳۳۷ھ۔

چالیسواں غریبہ در تحقیق مشروعیۃ یا عدم مشروعیۃ مباہلہ

سوال۔ عرض ہے کہ جماعت ...... کے اشتہار مباہلہ کے جواب میں اشتہار مباہلہ طبع کیا گیا
اور بھیجا گیا جو حضرت کی خدمت میں بھی روانہ کیا گیا ہو گا کل ہے جواب مطبوع پہونچا آج اس کا جواب مولوی .....
صاحب نے لکھا کاپی لکھی جا رہی ہے کل طبع ہو کر انشاء اللہ تعالیٰ روانہ ہو جاویگا اب حضرت کی رائے اور توجہ اور

دعا کی ضرورت ہے۔

جواب - پہلا اشتہار پہونچ گیا دوسرے کا انتظار ہے دل وجان سے دعا کرتا ہوں کہ حق تعالیٰ یقینی غلبہ اہل حق کو دے کہ سب دیکھ لیں - آمین - رائے جو دریافت فرمائی ہے تو مجھکو اکابر کے سامنے رائے دینے کی کیا لیاقت ہے مگر امتثالاً للامر جو کچھ سرسری نظر سے ذہن میں حاضر ہوا عرض کرتا ہوں - میرے خیال میں اسکی تحقیق بھی ضروری ہے کہ آیا مباہلہ اب بھی مشروع ہے یا نہیں - اور یہ کہ اس کا اثر متعین کیا ہے اور اس اثر کے یقینی ہونے کی کیا دلیل ہے اسکی تحقیق اسلئے ضروری ہے کہ اگر اس مباہلہ کا کوئی موعود یقینی اثر متعین نہوا اور ممکن ہے کہ اُس کے بعد اتفاقی طور پر اہل حق کو کوئی ابتلا پیش آجاوے تو عام دیکھنے والوں کو التباس نہو جاوے جس سے اور ملال ضرر ہوا اور اگر ایسا ہو تو اُس کے جواب کیلئے کس طرح تیار رہنا چاہئے - اور اگر اس کا کوئی اطمینان کسی دلیل یقینی سے نہو تو مباہلہ کی درخواست میں بجائے مباہلہ کے اس صحیح تحقیق کو جواب میں کیوں نہ پیش کردیا جائے جو کہ دلیل سے ثابت ہو گو لوگوں نے اسکی مشروعیت پر آیۂ لعان سے استدلال کیا ہے مگر وہاں تو نتیجہ تفریق ہے اور یہاں جس نتیجہ کی توقع ہو سکتی ہے اُسکے ترتب کی کوئی دلیل ہونا چاہیے اسلئے اس کا اس پر قیاس مع الفارق ہے -

اکتالیسواں غریبہ در دفع شبہ تنافی درمیان تعذیب موبد کافر و درمیان شان الوہیت حق

سوال - شبہ پنجاب میں جن دنوں خاکسار وہاں تھا اُٹھا تھا کہ جہنم سزا کیلئے ہے یا تعذیب صرف کیواسطے صورت اول میں جہنم جہنمی کے حق میں ایسا ہی ہے جیسے سونے کے حق میں بھٹی - اور صورت ثانی میں شان آلہیت کے مخالف کہ وہ نقائص عناد وغیرہ سے منزہ اور پاک ہے خیر میں نے وہی جواب اہل سنت کو پیش کیا ماننے والوں نے مانا یہی شبہ اکبر بادشاہ جلال الدین کے عہد میں پیدا ہوا تھا اور جلیل القدر علماء بھی جمع ہوئے تھے ابو الفضل شق اول وہاں کا فیصلہ نقل کرتے ہیں اور خفیف سا اشارہ آیت استثناء مذکور الصدر کی طرف کرتے ہیں - اور ابو موسیٰ اشعری رض کے عہد میں بھی یہی شبہ دورہ کرچکا ہے جو اب پنجاب میں چکر لگا رہا ہے - اگر نصد لعبہ نہو تو شبہ ہذا پر بھی کچھ لمحہ توجہ سبذول فرما کے ممنون و مشکور کیجئے ورنہ بنظر مصلحت تو حتی الامکان اخفاء ضروری ہے مگر چونکہ حسبنا اشکال بروز کرچکا تو توجہ اکابر لازم العزیمت ہوگی -

جواب - عبارت سوال کی کافی نہیں - غالباً سزا سے مراد تطہیر ہے سو اگر وہ جہنمی مؤمن ہے تب تو جواب اس کا باختیار شق اول ظاہر ہے اور اگر جہنمی کافر مخلد موبد ہے تو جواب اس کا باختیار شق ثانی ہے اور یہ الزام کہ وہ بوجہ نقص ہونے کے شان الوہیت کی خلاف ہے موقوف اس پر ہے کہ اُس کا نقص ہونا ثابت کیا جائے - اور دوسرا اثبات میں یہ دعویٰ کہ یہ عناد ہے

خود محتاج اثبات ہے ورنہ اسی کی کیا تخصیص ہے ایسا شبہ تو اُس سنکھیا کھانے کے اعتبار سے بھی لازم آتا ہے جو ہمیشہ کیلئے مرگیا۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ ہلاک بدون اہلاک نہیں پس یہ ہلاک تطہیر ہے یا تعذیب شق اول پر بعد تطہیر زندہ کردینا چاہیئے۔ اور شق ثانی شان الوہیت کے خلاف ہے بوجہ لزوم نقص عنا دو غیرہ کے۔ اور اگر کہا جاوے کہ سنکھیا کی تو خاصیت یہی ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ کفر کی بھی خاصیت یہی ہے اور ہم نے نہیں سنا کہ ابوموسی اشعری کے زمانہ میں یہ شبہ پیش ہوا تھا۔ اگر ایسا ہو تو جواب بھی تو منقول ہوگا اُس پر نظر ضروری ہے۔

بیالیسواں[۴۲] غریبہ در دفع اشکال ہلاکت بعضے بتوجہ بزرگان

حال۔ میں نے اپنے ایک عریضہ میں بضمن اس مضمون کی تحقیق کی تھی کہ اکثر مشائخ کے حالات میں دیکھا گیا ہے کہ ایک توجہ میں طالب کی تکمیل کردی ہے۔

اسکے جواب میں حضرت نے تحریر فرمایا یہ سب تصرفات ہیں جو ایک مشاق آدمی کر سکتا ہے اُن سے ایک گونہ استعداد طالب میں پیدا ہو جاتی ہے جسکو قرب میں جو حقیقت ہے ولایت کی کچھ دخل نہیں قرب یا تو موہوب ہے جیسا کہ انبیا علیہم السلام کو یا مکسوب بالاعمال جیسا صلحا کو اور ان تصرفات کو دونوں سے کوئی تعلق نہیں۔

اب مجھکو ان حکایات بالا حضرت محمود رح ورنان پر طالب کے انتقال سے یہ اشکال پیدا ہوا کہ یہ تصرفات جو بزرگان عمل میں لاتے ہیں جائز بھی ہے یا نہیں اگر جائز نہیں تو پھر اس قسم کا تصرف باوجود صاحب بصیرت ہونے کے کیوں عمل میں لایا گیا اس تحقیق فرماکر تشفی بخشی جاوے۔

تحقیق۔ جائز ہے اگر کسی ضرر کا ظن غالب ہو جیسے ایک غریب کو کسی نے ایک لاکھ روپیہ دیدیا اور وہ خوشی کے غلبہ سے مرگیا مگر دینے والے کو معلوم نہ تھا اسلئے دینا جائز تھا۔

تینتالیسواں[۴۳] غریبہ در دفع اشکال بر بعضے اشعار مولانا جامی در یوسف زلیخا

سوال۔ کتاب یوسف زلیخا مصنفہ مولوی عبدالرحمن جامی پڑھنا یا پڑھانا جائز ہے یا نہیں کیونکہ مولانا عبدالرحمن جامی نے بی بی صاحبہ کو وصف میں حد سے زیادہ تعریف کی ہے چنانچہ پستان کی تعریف میں کہا ہے

دو پستان ہر یکے چوں قبۂ نور	حبابے ساختہ از عین کافور
دو نار تازہ تر رستہ زیک شاخ	کف امید شان ناسودہ گستاخ

اور دیگر جا میں کہا ہے ؎

شکم چوں تختۂ قاقم کشیدہ ۔ بزے دا بہ ناف او بریدہ

سرینش کوہ از سیم سادہ ۔ چو کوہ کز کمر زیر او فتادہ

وعلی ہذا القیاس جناب من التماس یہ ہے کہ اگر کسی بڑے زمیندار یا کسی حاکم کی بی بی کی تعریف ایسی کیجائے تو کتنا نہ وہ خشمناک ہوجاویگا۔ غور کرنا چاہئیے کہ کیا یوسف علیہ السلام کو اتنی قدر بھی غصہ نہ ہوگا۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ ایسی مدح گو خلاف احترام ہے مگر ایسی حالت کا اعتبار ہے کہ اسوقت وہ واجب الاحترام نہ تھیں یعنی حضرت یوسف علیہ السلام کی نکاح میں آنیکے بلکہ اسلام لانیکے بھی قبل جس حالت کا اعتبار ہے خود حق تعالی نے اُن کا قصہ بادم احترام ذکر فرمایا ہے راودتہ التی ھو فی بیتھا الخ قالت ما جزاء الخ المستلزم للکذب والکید ونحوھما سو اسکے منع کا سبب یہ عارض تو ہو نہیں سکتا البتہ اگر ایسے مضامین سے قوائے شہویہ کو ہیجان کا احتمال ہو تو صرف یہ مضمون نہ پڑھا ویں فقط

چوالیسواں غریبہ در تحقیق الحاق مسجد مبنی بغرض فاسد بمسجد ضرار

سوال۔ بخدمت علمائے کرام نہایت مؤدبانہ عرض ہے کہ چھاونی ہذا کی آبادی اہل اسلام کے لحاظ سے ایک مسجد قدیم الایام سے کافی و وافی آباد ہے جسمیں نماز پنجگانہ وجمعہ وجماعت بروقت ادا ہوتی ہے لیکن چند حضرات ساکنان چھاونی مسجد مذکور کی قدیم انتظامی حالت میں غیر ضروری تبدیلی کرنا چاہتے ہیں جس پر اہل اسلام چھاونی راضی نہوئے اسی بناپر حضرات موصوف نے عدالت مجاز میں دعوی دائر کیا جسپر عدالت نے بھی اُن کے خلاف رائے فیصلہ فرماکر قدیم انتظام کو جو سالہا سال سے جاری ہے بجنسہ بحال رکھنے کیلئے حکم صادر فرمایا۔ اسلئے حضرات مذکور علیحدہ ایک مسجد بنانے کی کوشش کررہے ہیں باوجودیکہ موجودہ مسجد میں اُن حضرات کو نماز ادا کرنے کیلئے کوئی شخص مانع نہیں ہے اور نہ آئندہ ہوسکتا ہے ایسی حالت میں ایک جدید مسجد کی تعمیر کی کوشش وہ بھی بے ضرورت محض اہل اسلام میں تفرقہ ڈالنے اور گروہ اہل سلام کو دو فریق کرنے اور قدیم مسجد کی جماعت کو کم کرکر ویران کرنے کی نیت سے کیجارہی ہے بنا بریں عرض ہے کہ یہ فعل اُن حضرات کا از روئے قانون شریعت اسلام جائز ہے یا نہیں اور بہ نیت مذکورہ مسجد بنانا داخل حکم مسجد ضرار ہے یا نہیں۔ اور ایسی مسجد کیلئے کسی قسم کی مدد کرنا داخل ثواب ہے یا باعث عذاب۔ خلاصہ جواب عطا فرمایا جاوے۔ بینوا توجروا۔

الجواب - جس مسجد ضرار کا ذکر قرآن مجید میں ہے وہ وہ ہے جس کی نسبت قطعی دلیل سے ثابت ہے کہ وہاں مسجد ہی بنانے کی نیت نہ تھی محض صورت مسجد اضرار اسلام کی نیت سے بنائی تھی سو جس مسجد کا بانی دعویٰ نیت بنا مسجد کا کرے اور کوئی قطعی دلیل اسکی مکذب نہو اسکو مسجد ضرار کیسے کہا جا سکتا ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ ایسی مسجد کے انہدام اور اسمیں القا رکناسہ کو جائز کہا جاوے لان الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمہ اور اس کا کوئی قائل نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ایسی مساجد مسجد ضرار میں تو داخل نہیں البتہ خود یہ قاعدہ منقرر ہے کہ اگر طاعت میں غرض معصیت ہو جیسے مسجد بنانے سے غرض تعصب و تفریق مذموم ہو تو اس فعل میں عاصی ہوگا لیکن یہ مسجد مسجد ہی ہوگی مع اپنے جمیع احکام لازمہ کے باقی اس نیت کا حال اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے دوسروں کو اس پر حکم جازم لگانا جائز نہیں۔ ۱۰ رذیقعدہ ۱۳۳۶ھ

پینتالیسواں غریبہ در تحقیقات عجیبہ متعلقہ وساوس
ایک صالحہ کا حال

حال - خادمہ کی حالت سوا دو ماہ سے حسب ذیل ہے کہ یہ کیفیت ہے پرانی بگڑ کر دو زمانہ سے اسمیں شدت ہوگئی ہے۔

تحقیق - پھر حرج کیا ہے۔

حال - قلب میں ہر وقت ایک خاص قسم کا جوش رہتا ہے اور بعد ذکر کرنے کے اُس جوش میں شدت ہو جاتی ہے اسی جوش میں قلب کے اندر اللہ تعالیٰ کے حضور میں دل سے گستاخی کرنے کے خطرات پیدا ہوتے ہیں گو کسی وقت زبان سے کوئی بری بات نہیں نکلتی نہ آجتک نکلی مگر دل میں یہ ساری حالتیں گذرتی ہیں جسکے اندر اپنا قصد بھی شامل معلوم ہوتا ہے۔

تحقیق - ہرگز نہیں۔ بھلا جس چیز سے اسقدر تکلیف ہو کیا آدمی بلا ضرورت اسکو قصداً کر سکتا ہے وہ قصد نہیں بلکہ قصد کا شبہ اس سے ہو جاتا ہے کہ یہ خوف و احتمال قصداً ہوتا ہے کہ کہیں وہ وسوسہ پھر نہ ہو اس طرح سے اُس وسوسہ کی طرف قصداً التفات ہو جاتا ہے تو وہ قصد وسوسہ لانے کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ اُس کا تعلق اصل میں اُس خوف کیساتھ ہے کہ وہ وسوسہ کہیں پھر تو نہیں ہوا اور چونکہ اُس خوف کا محل وہ وسوسہ ہے اسلئے وسوسہ کا بھی خیال آجاتا ہے جس سے شبہ ہو جاتا ہے کہ شاید وہ وسوسہ قصداً لایا گیا ہے۔ خوب سمجھ کر مطمئن رہنا چاہیئے۔

حال - جب یہ حالت شدت کی کم ہو جاتی ہے پھر اپنی بدطینتی قلب کی برائی پر رنج اور افسوس بیحد ہوتا ہے

باوجود دومرتبہ حضرت کے ارشاد فرمانے کے اس کیفیت خاص کا قلع قمع نہیں ہوتا۔ حضرت کے ارشاد عدم توجہ سے نفع معلوم ہوتا ہے مگر عدم توجہی کو استقلال نہیں رہتا۔

تحقیق۔ واقع میں آپ نے عدم توجہ پر عمل ہی نہیں کیا۔ بلکہ اس عدم توجہ کو اپنے اس حیثیت سے اختیار کیا ہے کہ یہ تدبیر ہے دفع وسوسہ کی تو پھر عدم توجہ کہاں ہوئی۔ عدم توجہ کے تو یہ معنی ہیں کہ اگر آئے بھی تو پروا نہ کیجائے بس عدم توجہ کے بعد اسکا خیال بھی نہ ہے کہ وسوسہ کیوں ہوا۔

حال۔ اس بے چینی کے سبب سے ادھر ۶ روز ۱۲ وقت کھانا نہیں کھایا صرف چار وقت میں آدھ پاؤ گھی میں شکر ملا کر کھالی اس سبب سے کہ دماغ میں خشکی نہ ہو جاوے پہلے تو کچھ بھوک معلوم ہوئی بعد کو بھوک بھی نہیں معلوم ہوئی اس کیفیت میں بعض اوقات اپنا سر پیٹ لیتی ہوں۔ سینہ پر گھونسہ مارتی ہوں بعض وقت یہ خیال ہوتا ہے کہ میری ان قلبی حالتوں کو کوئی شخص مشاہدہ کر کے لگے سخت سزا دیدے تو بہت بہتر ہو کبھی کھڑی رہنے والے درجہ میں پھرا کرتی ہوں۔

تحقیق۔ پھر عدم توجہ کہاں رہی بلکہ یہ تو پورا اہتمام ہوا بس بالکل اسکا غم ہی نہ کرنا چاہئے میں نے جو عدم توجہ کا مشورہ دیا ہے میرا یہ مطلب نہیں کہ اس سے جاتا رہیگا بلکہ مقصود یہ ہے کہ وسوسہ توجہ کی قابل ہی نہیں۔

حال۔ یہ حسرت ہر وقت رہتی ہے کہ ایمان ان خطرات اور حالتوں سے واللہ اعلم باقی ہے یا نہیں۔

تحقیق۔ باقی کیا معنی ترقی پر ہے البتہ آپ نے اپنے ہاتھوں رنج بڑھا رکھا ہے پھر اس رنج میں شبہات بڑھالیے ہیں پھر ان شبہات سے قلب میں ضعف ہو گیا اور اس ضعف سے اور شبہات میں قوت و کثرت ہو گئی۔ مگر ایمان میں نہ ضعف ہے نہ خلل بلکہ ثواب ملتا ہے۔

حال۔ حضرت سے دعا کی التجا ہے۔

تحقیق۔ بجائے دفع وسوسہ کے فہم کی زیادہ دعا کرتا ہوں۔

حال۔ اور علاج کی استدعا ہے۔

تحقیق۔ علاج یہی ہے جو بارہا بتلا چکا ہوں۔ اب قدر اور عمل آپ کا فعل ہے۔

حال۔ اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ حضرت مدظلہ کی دعا سے مجھے نفع کامل ہو جائیگا۔

تحقیق۔ نفع اسمیں منحصر نہیں کہ وسوسہ دفع ہی ہو جائے اس سے بڑا نفع یہ ہے کہ فہم درست ہو جائے۔

چھیالیسواں غریبہ در تحقیق معنی حدیث لا یقص الا امیر الخ

حال۔ ایک یہ عرض ہے کہ بندہ پیشتر وعظ نہیں بیان کرتا تھا پھر ایک مرتبہ درصورت بیکاری بیان کرنا شروع

کیا اسمیں کچھ ملکہ بھی ہو گیا کہ رعب عوام نہ ہوا اور آخر مضمون قایم رہے پھر مدرسی مل گئی۔ ملازمت کے بعد عہد کیا کہ بامید نفع وعظ نہ کہوں گا اور طالب کو انکار نہ کروں گا اسکے علاوہ گاہے گاہے جمعہ کو بیان کرتا تھا جب سے حدیث میں دیکھا وعظ گوئی تین شخصوں کا کام ہے یا امیر یا مامور یا مختال اور کما قال تو خیال ہوا کہ امیر اور مامور تو ہوں نہیں تیسری بلا سے نجات مانگتا ہوں جب سے باقتضائے طبع وعظ بیان کرنا چھوڑ دیا اسمیں قصد سبیل ارشاد ہو

تحقیق۔ آپ مامور ہیں کیونکہ امیر کے مقابلہ میں جو مامور آیا ہے مراد اس سے مامور من الامیر ہے یعنی من نصبہ الامیر لوعظ الناس اور قواعد شرعیہ سے ثابت ہے کہ جہاں امیر نہ ہو عامہ مسلمین جنمیں اہل حل وعقد بھی ہوں قائم مقام امیر کے ہوتے ہیں پس اگر عامہ مسلمین کسی سے درخواست یا رغبت وعظ کی کریں اور اس شخص کے وعظ پر اہل فہم انکار نہ کریں پس وہ شخص یقیناً مامور ہے آپ وعظ بدستور جاری رکھئے۔

سینتالیسواں غریبہ در تحقیق معنی اشراف النفس

حال۔ ایک بات یہ دریافت طلب ہے کہ ایک درزی کا میں نے آنکھ کا علاج کیا اس نے ایک چھتری دینے کا وعدہ کیا تھا لیکن ابھی اس نے نہیں دی تھی کہ میں نے بوجہ ضرورت ایک پرانی چھتری پر غلاف نیا چڑھوا لیا جس سے وہ مثل نئی کے ہو گئی اور ایک دوسری پرانی چھتری پر پرانے غلاف کی مرمت کرلی وہ .... کیلئے ہو گئی اسکے بعد وہ نئی چھتری نہایت خوبصورت لایا مجھے اسکے دیکھتے ہی خوشی ہوئی اور چھتری دی لیلی یہ اشراف نفس ہے یا نہیں میں نے تو یہ بھی چاہا تھا کہ کسی کو دیدوں مگر گھر میں کہا کہ تمھاری چھتری آخر پرانی ہے اور .... کی چھتری بالکل پرانی ہے اسکو پڑا رہنے دو۔

تحقیق اشراف مطلق انتظار یعنی احتمال کو نہیں کہتے بلکہ خاص اس انتظار کو جسکے یہ آثار ہوں کہ اگر نہ ملے تو قلب میں کدورت ہو اسپر غصہ آوے اور اس درجہ کا اشراف بھی اہل توکل کے لئے مذموم ہے اور اہل حرفہ کیلئے مذموم نہیں مثلاً طبیب کیلئے یہ نقص نہیں ہے۔

اڑتالیسواں غریبہ در بعد لولیت ثبوت اقطاب از حدیث و قرآن

سوال۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ فقراء منجانب قطب وقت ہر مقام پر متعین ہوتے ہیں اور ان کے سپرد نظم و نسق ہوتا ہے اسکا ثبوت قرآن شریف وحدیث شریف سے ہے یا غلط ہے۔ براہ کرم مطلع فرمایئے کیونکہ سلف سے شاہ ولایت

اور مصاحب خدمت مقرر ہوتے ہیں اور ان کے تبادلے بھی ہوا کرتے ہیں جیسا کہ حکام کا تبادلہ ہوتا ہے۔

الجواب - کیا یہ قول مشہور قرآن وحدیث کے خلاف ہے یعنی کہیں قرآن وحدیث نے اسکا رد کیا ہے۔ اگر خلاف نہیں ہے تو پھر کیا موافقت کے ڈھونڈنے کی ضرورت ہے کیا تاریخی واقعات سب قرآن وحدیث میں مذکور ہیں اگر نہیں ہیں تو کیا محض اس بنا پر ان کی تکذیب واجب یا جائز ہے۔ اور یہ جواب علی سبیل التنزل ورنہ مبصر ومنصف کیلئے اصل جواب اور ہے جسکی اصل حضرت خضر علیہ السلام کا قصہ ہے۔ والعاقل تکفیہ الاشارۃ

۴۹ - انچاسواں غریبہ در تحقیق توہم حجاب بعض طاعات

حال - اس میں (یعنی تصانیف میں) جسقدر مشغول ہوتا ہوں نسبت کو ضعف ہوتا جاتا ہے۔

تحقیق - اس ضعف کی حقیقت التفات الی المقصود کا بواسطہ ہونا ہے اسکے مقابلہ میں جو قوت ہے وہ التفات بلا واسطہ ہے جیسے محبوب کا مشاہدہ بواسطہ آئینہ کے کہ بار بار دل بیقرار ہوتا ہے کہ آئینہ کی طرف پشت کرکے مڑکر بلا واسطہ آئینہ کے محبوب کو دیکھ لوں لیکن اگر محبوب کی رضا اور امر کسی وقت وہی مشاہدہ بواسطہ ہو تو عاشق کو قرب اسی مشاہدہ بواسطہ میں ہوگا اگرچہ لذت انکشاف کی مشاہدہ بلا واسطہ میں زیادہ ہے پس جیسے نسبت تعلق خاص اس مشاہدہ بلا واسطہ کو سمجھا اسکو شبہ ہوگا مشاہدہ بواسطہ میں ضعف تعلق کا۔ والاقالامر بالعکس میں ہمیشہ سے وجداناً یہی سمجھتا ہوں کہ حدیث میں جو ہے انہ لیغان علی قلبی وہ غین یہی توجہ الی الخلق للارشاد ہے کہ وہ عین توجہ الی الحق بواسطہ مرآۃ الخلق ہے کہ عاشق بے صبری طبعی سے اسکو حجاب سمجھتا ہے۔

پچاسواں غریبہ در مفاسد اہتمام امور غیر اختیاریہ تحصیلاً یا ازالۃً

منجملہ موانع طریق سلوک کے دو امر خاص ہیں جو اسقدر کثیر الوقوع ہیں کہ شاید ہی کوئی سالک اُن میں مبتلا ہونے سے بچا ہو بلکہ اہل علم بھی اُن میں مبتلا ہیں۔ اُن میں سے ایک تو یہ ہے کہ بعض امور غیر اختیاریہ کی تحصیل کی فکر میں پڑ جاتے ہیں جیسے ذوق وشوق واستغراق ولذت ویکسوئی ودفع خطرات وسوزش وانجذاب وعشق طبعی وامثالہا اور ان امور کو ذکر وشغل ومجاہدہ کے ثمرات سمجھ جاتے ہیں اور ان کے حاصل نہونیکو حرمان سمجھتے ہیں۔ اور دوسرا یہ ہے کہ بعض امور غیر اختیاریہ کے ازالہ کے اہتمام میں لگجاتے ہیں جیسے قبض وہجوم خطرات اور دل نہ لگنا یا کسی آدمی یا مال کی طبعی محبت یا شہوت یا غضب طبعی کا غلبہ یا قلب میں رقت نہ ہونا یا روزانہ آنا یا کسی دنیوی غم کا غلبہ یا کسی دنیوی

خوف کا غلبہ و امثالہا اور ان امور کو طریق کے لئے مضر اور مقصود سے مانع سمجھتے ہیں اور ان کے زائل نہ ہونے کو موجب بُعد عن اللہ سمجھتے ہیں۔ یہ ہیں وہ دو امر جنمیں عام طور پر اہل سلوک مبتلا ہیں۔ اور امر مشترک ان دونوں امر میں یہ امر ہے کہ امور غیر اختیاریہ کے درپے ہوتے ہیں تحصیلاً یا ازالۃً اور امور غیر اختیاریہ کے درپے ہونا مشتمل ہے متعدد مفاسد پر ایک مفسدہ یہ ہے اور یہ اعتقادی مفسدہ ہے کہ در پردہ اس میں حق تعالیٰ کے ارشاد لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا کی مزاحمت ہے کیونکہ جب یہ امر غیر اختیاریہ ہیں تو انسان کی وسع میں نہ ہوئے نہ تحصیلاً نہ ازالۃً کیونکہ قدرت ضدین سے متعلق ہوتی ہے تو جس چیز کی تحصیل اختیار میں نہیں اس کا ازالہ بھی اختیار میں نہیں۔ اسی طرح جس چیز کا ازالہ اختیار میں نہیں اسکی تحصیل بھی اختیار میں نہیں پس جب یہ انسان کی وسع میں نہ ہوئے اور سالک نے ان کی تحصیل یا ازالہ کو موقوف علیہ مقصود مامور بہ کا سمجھا اور ظاہر ہے کہ مامور بہ کا موقوف علیہ مامور بہ ہوتا ہے تو اس نے ان امور کی تحصیل یا ازالہ کو مامور بہ سمجھا اور مامور بہ کیلئے وسع کا شرط ہونا نص سے ثابت ہے اور یہ وسع میں ہیں نہیں تو گویا یہ معتقد ہوا اس امر کا کہ مامور بہ کیلئے وسع شرط نہیں تو صریح مزاحمت ہوئی ارشاد لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا کی اور یہ کتنی بڑی غلطی ہے۔ دوسرا مفسدہ یہ ہے اور یہ عملی مفسدہ ہے کہ جب یہ امور اختیاری نہیں تو کوشش کرنے سے نہ حاصل ہوں گے اور نہ زائل ہوں گے اور یہ تحصیل و ازالہ کے لئے کوشش کریگا۔ جب کامیابی نہ ہوگی تو روز بروز پریشانی ہی بڑھے گی پھر اس پریشانی کے یہ آثار محتمل ہیں۔ اوّل پریشانی کے تواتر سے کبھی بیمار ہو جاتا ہے پھر بیماری میں بہت سے اوراد و طاعات سے محروم رہجاتا ہے۔ ثانی۔ پریشانی و غم کے غلبہ سے بعض اوقات اخلاق میں تنگی ہو جاتی ہے اور دوسروں کو اس سے اذیت پہونچتی ہے۔ ثالث غم و فکر کے غلبہ سے بعض اوقات اہل و عیال یا دیگر اہل حقوق کے حقوق میں کوتاہی ہونے لگتی ہے اور معصیت تک نوبت پہونچ جاتی ہے۔ رابع کبھی یہ پریشانی اس حد تک پہونچ جاتی ہے کہ مقصود سے مایوس ہو کر خودکشی کر لیتا ہے اور خسر الدنیا والآخرۃ کا مصداق بنتا ہے۔ خامس کبھی مایوس ہو کر اعمال و طاعات کو بیکار سمجھ کر سب چھوڑ بیٹھتا ہے اور بطالت و تعطل محض کی نوبت پہونچ جاتی ہے۔ سادس کبھی شیخ سے بد اعتقاد ہو جاتا ہے کہ مقصود کا راستہ خود ان ہی کو معلوم نہیں۔ سابع کبھی حق تعالیٰ سے ناراض ہو جاتا ہے کہ ہم اتنی کوشش و مجاہدہ کر رہے ہیں مگر کامیابی ہی نہیں ہوتی ذرا رحمت نہیں فرماتے بالکل توجہ نہیں ہے خدا جانے وہ تمام وعدے کہاں گئے والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا الآیہ اور من تقرب الیّ شبراً تقربت الیہ ذراعاً الحدیث تو نعوذ باللہ نصوص کی صریح تکذیب کرنے لگتا ہے۔ نعوذ باللہ من الحور بعد الکور۔

اکیانونواں غریبہ در تحقیق متعلق کرامت

مسئلہ اوّل۔ جاننا چاہیئے کہ خلاصہ کلام محققین کا اس باب میں یہ ہے کہ کرامت اُس امر کو کہتے ہیں جو کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کسی متبع کامل سے صادر ہوا اور قانون عادت سے خارج ہو پس اگر وہ امر خلاف عادت نہ ہو تو کرامت نہیں ہے اور جس شخص سے وہ امر صادر ہوا ہے اگر وہ کسی نبی کا متبع اپنے کو نہیں کہتا وہ بھی کرامت نہیں ہے جیسے جوگیوں ساحروں وغیرہم سے بعض امور ایسے سرزد ہو جاتے ہیں اور اگر وہ شخص مدعی اتباع کا تو ہے مگر واقع میں متبع نہیں ہے خواہ اصول میں خلاف کرتا ہو جسطرح اہل بدعت یا فروع میں جیسے فاسق فاجر اس سے بھی اگر ایسا امر صادر ہو تو وہ بھی کرامت نہیں ہے بلکہ استدراج ہے جسکا ضرر یہ ہے کہ یہ شخص بوجہ خرق عادت کے اپنے کو کامل سمجھتا ہے اور اس دہوکہ میں کبھی حق کے طالب کرنے اور اتباع کرنے کی کوشش نہیں کرتا نعوذ باللہ کسقدر خسران عظیم ہے۔ پس کرامت اُسوقت کہلائیگی جبکہ اُس فعل کا صدور مومن متبع سنت کامل التقویٰ سے ہو۔ اب ہمارے زمانہ میں جس شخص سے کوئی فعل عجیب سرزد ہو جاتا ہے اُسکو غوث قطب قرار دیتے ہیں خواہ اس شخص کے کیسے ہی عقائد ہوں اور کیسے ہی اعمال واخلاق ہوں یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ بزرگوں نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر کسی شخص کو ہوا میں اڑتا ہوا یا پانی پر چلتا ہوا دیکھو گر شریعت کا پابند نہ ہو تو اسکو بالکل ہیچ سمجھو

اور **جاننا چاہیئے** کہ کرامت کیلئے نہ اُس ولی کو اُس کا علم ہونا ضروری ہے اور نہ اُسکے متعلق قصد کا متعلق ہونا ضروری ہے اور احیاناً علم ہوتا ہے اور قصد نہیں ہوتا اور کبھی علم اور قصد دونوں امر ہوتے ہیں۔ اس بنا پر کرامت کی تین قسمیں ٹھہریں **ایک قسم** وہ جہاں علم بھی ہو اور قصد بھی ہو جیسے نیل کا جاری ہونا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فرمان مبارک سے اور **دوسری قسم** وہ جہاں علم ہو اور قصد نہ ہو جیسے حضرت مریم علیہا السلام کے پاس بے فصل میووں کا آجانا۔

تیسری قسم وہ جہاں نہ علم ہو نہ قصد جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مہمانوں کیساتھ کھانا کھانا اور کھانے کا دوچند اور سہ چند ہو جانا چنانچہ خود حضرت ابوبکرؓ کو تعجب ہوا جس سے اُنکے علم و قصد کا پہلے سے متعلق نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک احتمال حصر عقلی میں سے خلاف واقع ہے کہ قصد ہو اور علم نہ ہو کیونکہ بدون علم قصد ممکن نہیں اور لفظ تصرف و ہمت کا صرف قسم اول پر اطلاق کیا جاتا ہے قسم ثانی و ثالث کو تصرف نہیں کہتے البتہ برکت و کرامت کہلاتی ہیں "

اور جاننا چاہیے کہ ایک اور اعتبار سے کرامت کی دو قسم ہیں ایک حسّی ایک معنوی۔ عام لوگ اکثر حسّی کو جانتے ہیں اور اسی کو کمال شمار کرتے ہیں جیسے ما فی الضمیر پر مطلع ہو جانا۔ پانی پر چلنا۔ ہوا پر اُڑنا وغیرہ اور خواص کے نزدیک بڑا کمال کرامت معنوی ہے یعنی شریعت پر مستقیم رہنا مکارم اخلاق کا خوگر ہو جانا۔ نیک کاموں کا پابندی و بے تکلفی سے صادر ہونا۔ حسد و کینہ و دیگر صفات مذمومہ سے قلب کا طاہر ہو جانا۔ کوئی سانس غفلت میں نہ گذرنا۔ یہ وہ کرامت ہے جسمیں استدراج کا احتمال ہی نہیں بخلاف قسم اول کے کہ اسمیں یہ احتمال موجود ہے اسی واسطے کاملین صدور کرامت کے وقت بہت ڈرتے ہیں کہ یہ استدراج نہ ہو یا خدانخواستہ اس سے نفس میں عُجب نہ پیدا ہو جائے یا اس کی وجہ سے عوام میں شہرت و امتیاز پیدا ہو کر موجب ہلاکت ہو بلکہ بعض نے فرمایا ہے کہ بعض اولیاء نے مرتے وقت تمنا کی ہے کہ کاش دنیا میں ہماری کوئی کرامت صادر نہ ہوتی تاکہ اس کا عوض اور اجر بھی آخرت میں ملتا کیونکہ یہ امر مقرر ہے کہ جسقدر دنیا میں کسی نعمت میں کمی کی رہے گی اُس کا بدلہ آخرت میں عنایت ہو گا۔

اور جاننا چاہیے کہ بعض علماء نے کرامت کی قوت ایک حد خاص تک معین کی ہے اور جو امور نہایت عظیم الشان ہیں جیسے بدون والد کے اولاد پیدا ہونا۔ یا کسی جماد کا حیوان بن جانا یا ملائکہ کا باتیں کرنا۔ اس کا صدور کرامت سے ممتنع قرار دیا ہے۔ مگر محققین کے نزدیک کوئی حد نہیں کیونکہ وہ فعل پیدا کیا ہوا اللہ تعالیٰ کا ہے صرف ولی کے ہاتھ پر اُس کا ظہور ہو گیا ہے واسطے اظہار کرامت و قرب و مقبولیت اُس ولی کے۔ سو اللہ تعالیٰ کی قدرت کی جب کوئی حد نہیں پھر کرامت محدود کیسے ہو سکتی ہے۔ رہا یہ شبہ کہ معجزہ کے ساتھ مساوات لازم آنیکا احتمال ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جب صاحب کرامت خود کہتا ہے کہ میں نبی کا غلام ہوں تو جو کچھ اُس سے ظاہر ہوا ہے بہ تبعیت اُس نبی کے ہے استقلالاً نہیں جو اس شبہ کی گنجائش ہو۔ البتہ جس خرق عادت کی نسبت نبی کا ارشاد ہو کہ اسکا صدور مطلقاً محال ہے وہ بطور کرامت کے سرزد نہیں ہو سکتی۔ جیسے قرآن مجید کا مثل لانا۔

اور جاننا چاہیے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے کہ اپنی کرامت کا اخفاء واجب ہے مگر جہاں اظہار کی ضرورت ہو یا غیب سے اذن ہو۔ یا حالت اسقدر غالب ہو کہ اسمیں قصد و اختیار باقی نہ رہے یا کسی طالب حق و مرید کے یقین کا قوی کرنا مقصود ہو وہاں جائز ہے۔

اور جاننا چاہیے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے کہ بعض اولیاء کاملین کا مقام غلبۂ عبودیت و رضا کا ہوتا ہے اسلیے کسی شے میں وہ تصرف نہیں کرتے اسوجہ سے اُن کی کرامتیں نہیں معلوم ہوتیں اور بعضوں کو قوت تصرف ہی

عنایت نہیں ہوتی تسلیم و تفویض ہی انکی کرامت ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ولایت کیلئے کرامت کا وجود یا ظہور ضروری نہیں
اور جاننا چاہیئے کہ بعض اولیاء اللہ سے بعد انتقال کے بھی تصرفات اور خوارق سرزد ہوتے ہیں اور یہ امر معنیً حد تواتر تک پہنچ گیا ہے۔
اور جاننا چاہیئے کہ کرامت کیلئے یہ بھی شرط ہے کہ اسباب طبعیہ سے وہ اثر پیدا نہ ہوا ہو خواہ وہ اسباب جلی ہوں یا خفی۔ اس مقام پر لوگوں کو دو غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں بعض تو مطلق عجیب امور کو کرامت سمجھتے ہیں اور عامل کو معتقد کمال سمجھتے ہیں آج کل اس قسم کے بہت قصے واقع ہوئے ہیں مسمریزم۔ فریمیسن حاضرات ہمزاد کا عمل عملیات ونقوش طلسمات۔ وسعیدات۔ تاثیرات عجیبہ۔ ادویات۔ سحر چشم بندی وغیرہ کہ انہیں بعض کے آثار تو محض خیالی ہیں اور بعض کے واقعی بھی ہوں تو اسباب طبعیہ خفیہ سے مربوط ہیں۔ کرامت ان سب خرافات سے منزہ ہے اور بعض کرامات کو بھی قوت طبعیہ پر محمول کر کے سب کو ایک لکڑی ہانکتے ہیں صاحب بصیرت طالب حق کو ذرا ان قویہ سے بنظر انصاف فرق معلوم ہو جاتا ہے کہ اس فعل میں قوی طبعیہ کو دخل نہیں یا محض قوت قدسیہ ہے یا کسی قوت کو بھی دخل نہیں محض کائن عن الغیب ہے"
اور جاننا چاہیئے کہ جس فعل کا ظاہری قوی سے کرنا ممنوع ہے جیسے کسی بیگناہ کو قتل کرنا یا کسی کے قلب پر زور ڈالکر اس سے کچھ روپیہ لے لینا۔ یا کسی کا راز پنہانی معلوم کرنا یا قصداً نامحرم کی طرف التفات کرنا بعض لوگ مطلقاً خرق عادت کو شعبہ ولایت کا سمجھکر ان سب تصرفات کو حلال اور داخل کرامت سمجھتے ہیں۔
اور جاننا چاہیئے کہ ولی سے احیاناً کوئی امر ناجائز صادر ہو جانا بشرطیکہ اسپر اصرار نہ ہو اور تنبیہ کے وقت توبہ کرنے یا کسی اختلافی مسئلہ میں غلط شق کو اختیار کرنا ولایت کرامت ہیں خارج نہیں۔ یہ کل دس مسئلے اس باب کے متعلق ہیں۔

باونواں غریبہ در تحقیق طریق عشق ۵۲

سوال کبھی کبھی یہ شبہ ستاتا ہے کہ تعلیم الدین میں ترتیب سلوک اہل طریق کے نزدیک یہ تحریر فرمائی ہے۔ اول ارادہ قلبی۔ پھر تجویز شیخ کامل۔ پھر شیخ کامل ریاضت اجمالی یا تفصیلی کرائے یا اول القا نسبت کرے پھر ریاضت کرائے الخ مگر اس سے چند سطر قبل یہ تحریر فرمایا ہے کہ کسی بزرگ کی توجہ و ہمت سے اول نسبت حاصل ہو جاتی ہے اور یہ اقرب طرق ہے اور اس زمانہ میں اکثر معمول مشائخ بھی ہے اور یہ طریق طریق عشق سے ملقب ہے الخ کئی مرتبہ خطرات سے گھبرا کر مجھکو اس شبہ نے پریشان کیا کہ جب اہل اللہ کی توجہ و ہمت کو بھی اسمیں دخل ہے اور غالباً ہمارے بزرگوں کا

یہی مسلک ہے تو ایسی توجہ و ہمّت کی ضرور درخواست کرنا چاہیئے جس سے قلب میں نسبت و تعلق مع اللہ کا القاء ہو اور اس تعلق مع اللہ سے حضورِ قلب حاصل ہو طاعت و نماز و ذکر میں لیکن میں نے اس پر نہ پہلے عمل کیا اور نہ اب عمل کرنے کی جرأت ہے کیونکہ مریض کو طبیب حاذق و شفیق کی تجویز میں دخل و رائے دینے کا کیا حق ہے یہی سمجھ کر شبہ کو دفع کر دیا لیکن اگر اسکے سوا اور طرح بھی اس شبہ کو دفع فرمایا جاوے تو عین عنایت ہو۔ لیطمئن قلبی،،

(**جواب**) اول تو ہر زمانہ کی تحقیقات جدا ہوتی ہیں پھر ان میں اضافہ ہوتا رہتا ہے ثانیاً بعض دفعہ کلام میں اجمال ہوتا ہے پھر بعض احکام کلیہ بھی نہیں ہوتے۔ ان سب امور کے استحضار کے بعد سمجھئے کہ حاصل اس طریق عشق کا یہ ہے کہ اول انجذاب الی اللہ کے اسباب مہیا کرے یہی انجذاب الی اللہ مراد ہے عشق سے اور اس کا مہیا کرنا یہی مراد ہے توجہ و ہمّت والقاء نسبت سے اس میں ایک قید اور ہے کہ اس قصد سے مہیا کرنا اگر یہ قصد نہ ہو تو اس مہیا کرنے کو ہمّت نہ کہا جائیگا۔ اور توجہ و ہمّت سے مراد وہ متعارف معنی نہیں کہ مریدوں کو لیکر بیٹھا کرے اور دونوں ایک دوسرے کی طرف تمام خطرات سے خالی ہو کر متوجہ ہوں اور اسکا اثر وہی انجذاب الی اللہ ہے بقدر استعداد اور اس انجذاب کے آثار یعنی حضورِ قلب یا تعلق یا یکسوئی وغیرہ کے بھی مدارج مختلف ہیں یہ ضرور نہیں کہ القاء کیلئے ہر درجہ اس کا لازم ہو۔

سوال متعلق مضمون بالا۔ پرچہ سابق میں جو حاصل طریق عشق کا تحریر فرمایا ہے وہ احقر کی سمجھ میں نہیں آیا ..... صاحب ادیب دہلوی ..... صاحب سے بھی سمجھنے کی استدعا کی ان صاحبوں نے بھی یہی عذر کیا کہ ہماری سمجھ میں بھی نہیں آیا لہٰذا اس کی شرح و توضیح کا امیدوار ہوں۔

جواب توضیح بقدر ضرورت یہ ہے کہ اول انجذاب الی اللہ کے اسباب مہیا کرے جیسے کثرت ذکر یا وہ اشغال جنمیں بالخاصہ جمع خواطر و قناء وساوس و اشتعال حرارت کا اثر ہے یا جن پر عشق کا طبعاً غلبہ ہے ان کی صحبت اختیار کرنا یا ایسے مضامین نثر یا نظم کا مطالعہ میں رکھنا اور اسکے ساتھ غذا میں تقلیل کرنا جس سے نہ گرانی و کسل ہو۔ اور نہ ضعف ہو۔ یہ اسباب ہیں انجذاب کے اسی انجذاب کا نام عشق ہے اور اس کے اسباب کا قصداً جمع کرنا توجہ و ہمت کہلاتا ہے اور اس توجہ و ہمّت کیساتھ طالب و شیخ دونوں متصف ہو سکتے ہیں یعنی طالب نے اگر جمع کیا تو یوں کہا اس نے توجہ و ہمّت کی اور اگر شیخ اس جمع کا طالب کیلئے اہتمام کرتا رہا اور وقتاً فوقتاً طالب کو اس کا امر کرتا رہا تو کہیں گے کہ شیخ نے ہمّت و توجہ کی اور القاء نسبت بھی کہلاتا ہے گو اسکے ساتھ صرف شیخ ہی متصف ہوتا ہے جسکا ایک طریق یہ بھی ہے کہ اپنی قوت خیالیہ سے طالب میں کسی اثر کے پیدا ہونیکا قصد کرے اور اگر یہ اسباب عملاً جمع کرے

گئے لیکن قصد اس جمع سے یہ تھا کہ یہ انجذاب پیدا ہو تو اسکو ہمت نہ کہیں گے گو اتفاقاً اسپر کبھی انجذاب مرتب بھی ہو جاوے اور یہ جو کہا ہے کہ مراد وہ متعارف معنی نہیں مطلب یہ ہے کہ توجہ اسمیں منحصر نہیں باقی یہ بھی ایک طریق ہے جیسا اوپر ذکر کیا گیا اور اس میں کچھ مفاسد غالباً بھی ہیں اسلئے بعض محققین متبعین سنت نے ترک کر دیا ہے اور اس مذکور جمع اسباب کا اثر جو انجذاب الی اللہ ہے یہ اثر ہر شخص میں مختلف درجہ میں بقدر استعداد پیدا ہوتا ہے یہ نہیں کہ ہر شخص میں سوزش و شورش و اضطراب و التہاب ہی کی رنگ میں پیدا ہو۔ ہاں گاہے ایسا بھی ہو جاتا ہے باں نفس انجذاب سب میں ہوتا ہے خواہ قوی خواہ ضعیفاً در با انجذاب طبعی ہوتا ہے اور اسی قید سے یہ طریق ایک قسم مستقل ہے جو مقابل ہے طریق عمل و سلوک کا ورنہ مطلق انجذاب تو طریق عمل میں بھی ہوتا ہے اگرچہ وہ عقلی و اعتقادی ہوتا ہے اسی طرح اس انجذاب مذکور کے جو آثار ہیں تعلق و یکسوئی وغیرہ یہ سب انجذاب کیلئے لازم ہیں مگر یہ نہیں کہ ان آثار کا درجہ اس انجذاب کیلئے لازم ہو بلکہ اسمیں بھی استعداد کے اختلاف سے اختلاف ہو جاتا ہے یعنی یہ تعلق و یکسوئی کبھی قوی درجہ کی ہوتی ہے کبھی ضعیف درجہ کی کبھی ضعیف درجہ ہوتا ہے تو طالب غیر مبصر سمجھتا ہے کہ مجھکو وہ تعلق و یکسوئی نصیب نہیں ہوئی اور بقاعدہ انتفاء اللازم یستلزم انتفاء الملزوم سمجھتا ہے کہ مجھکو انجذاب بھی حاصل نہیں ہوا اور اس سے یاس کا غلبہ ہو جاتا ہے جو کہ طریق کیلئے مضر ہے اور اس تحقیق کے استحضار سے حقیقت واضح ہو گی اور یاس سے محفوظ رہیگا۔

تریپنواں غریبہ در تحقیق آمد و آورد وساوس

سوال حضور کا ارشاد ہے ...... کہ خیالات فاسدہ کا آنا مضر نہیں ہے لانا مضر ہے بعض دفعہ ایسی حالت ہو جاتی ہے کہ میں یہ نہیں سمجھ سکتا کہ یہ خود آئے ہیں یا میں لایا ہوں بلکہ مشتبہ حالت ہو جاتی ہے کوئی معیار بتلا دیا جاوے جس سے ایسی حالت میں فرق بیّن طور پر سمجھ لیا کروں۔

جواب معیار کی حاجت نہیں جب آمد و آورد میں شک ہے اور ادنیٰ درجہ یقینی ہے لا یزول بالشک اسکو آمد ہی سمجھنا چاہیئے۔

چونواں غریبہ در احکام اقسام استعانت بالمخلوق

سوال طریق اربعین یعنی چلہ میں حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ ضیاء القلوب صفحہ ۵۵ میں تحریر فرماتے ہیں

استعانت و استمداد از ارواح مشائخ طریقت بواسطۂ مرشد خود کردہ الخ استعانت و استمداد کے الفاظ ذرا کھٹکتے ہیں غیر اللہ سے استعانت و استمداد بطریق جائز کس طرح کرتے ہیں خالی الذہن ہونیکی تاویل و توجیہ بالکل جی کو نہیں لگتی ایسی بات ارشاد ہو جس سے قلب کو تشویش نہ رہے۔

الجواب۔ جو[۱] استعانت و استمداد بالمخلوق باعتقاد علم و قدرت مستقل مستمد منہ ہو شرک ہے اور جو[۲] باعتقاد علم و قدرۃ غیر مستقل ہو مگر وہ علم و قدرت کسی دلیل صحیح سے ثابت نہ ہو معصیت ہے اور جو[۳] باعتقاد علم و قدرت غیر مستقل ہو اور وہ علم و قدرۃ کسی دلیل سے ثابت ہو جائز ہے خواہ وہ مستمد منہ حی ہو یا میت اور جو[۴] استمداد بلا اعتقاد علم و قدرۃ ہو نہ مستقل نہ غیر مستقل پس اگر طریق استمداد مفید ہو تب بھی جائز ہے جیسے استمداد بالنار والماء والوقعات التاریخیہ ورنہ[۵] لغو ہے۔ یہ کل پانچ قسمیں ہیں پس استمداد ارواح مشائخ سے صاحب کشف الارواح کیلئے قسم ثالث ہے اور غیر صاحب کشف کیلئے محض ان حضرات کے تصور اور تذکرے سے قسم رابع ہے کیونکہ اچھے لوگوں کے خیال کرنے سے ان کو اتباع کی ہمت ہوتی ہے اور طریق مفید بھی ہے اور غیر صاحب کشف کیلئے بدون قصد نفع تذکرہ و تصور قسم خامس ہے۔ ۱۸ ذیقعدہ ۱۳۳۲ھ۔

پچپنواں[۵۵] غریبہ در تحقیق مجاہدۂ ثانیہ

حال۔ علاوہ ازیں عرض یہ ہے کہ پچھلی حالت جسمیں توجہ الی اللہ زیادہ تھی ان ایام میں تقاضائے معصیت بہت مغلوب تھا اور ایک گونہ جمعیت اور سکون اور یکسوئی حاصل تھی لیکن اب وہ حالت نہیں رہی تقاضائے معصیت کا بعض وقت بہت غلبہ ہوتا ہے اور وہ پہلی یکسوئی نہیں رہی ؎

مرغ دل را صید جمعیت بدام افتادہ بود   زلف بکشادی و باز از دست شد نخچیر ما

اور معاصی کے غلبہ کی یہ حالت ہے ؎

فغاں از بدیہا کہ در نفس ماست   کہ ترسم شود ظن ابلیس راست

اس حالت سے جی بہت کڑھتا ہے اور جان گھلتی جاتی ہے خدا کیلئے دعائے استقامت علی صراط المستقیم فرما دیں ورنہ یہاں کچھ حال نہیں ع چہ بر خیزد از دست و تدبیر ما۔

تحقیق۔ یہ ہے وقت مجاہدۂ ثانیہ کا بعد فراغ مجاہدۂ اولی کے اور یہی ہے جسکے نہ جاننے سے ایک سالک کامل کو شبہ رجعت کا ہو جاتا ہے اور بعض اوقات مایوس ہو کر نوبت تعطل کی آجاتی ہے حالانکہ یہ کمال سلوک کے

لوازم عادیہ سے ہے حقیقت اسکی یہ ہے کہ ابتدا میں جوش کی زیادتی سے امور طبعیہ مغلوب ہو جاتے ہیں تو توسطاً یا انتہاءً میں جوش کم ہونیسے وہ امور طبعیہ پھر عود کرتے ہیں کیونکہ ان کا زوال نہیں ہوتا صرف مغلوب ہو گئے تھے اس عود کے وقت پھر مجاہدہ کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اس مجاہدہ میں تعب و کشاکشی کم ہوتی ہے لرسوخ الھذب فی النفس مگر عزم توجہ و ہمت و ضبط کی حاجت ہوتی ہے ؎

چھپنواں ۵۶ غریبہ در رفع اشکال متعلق بآیت لقطعنا منہ الوتین

سوال - ایک شبہ قوی میں مبتلا ہوں تفسیر بیان القرآن میں آیہ لقطعنا منہ الوتین کی تفسیر میں یہ مذکور ہے (مدعی نبوت) یا ہلاک ہوتا ہے یا ظہور کذب سے رسوا و ذلیل ہوتا ہے - اس سے معلوم ہوا کہ قطع وتین عام ہے سو ہلاک سے کیا مراد ہے - اگر موت ہے تو معتاد ہے یا غیر معتاد در صورت اول کوئی خصوصیت نہیں - در صورت ثانی قادیانی کو گنجایش ہے کیونکہ مرزا ہیضہ سے مرلے ہیں - اگر کہا جاوے کہ آیت مغلوبیت فی الحجۃ کو بھی شامل ہے جیسا کہ تتمہ امداد الفتاوی سے ظاہر ہے تو کلام ذرا کمزور معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہر فریق صادق ہونیکا قائل ہے - اور سورۂ احقاف کی آیت ام یقولون افتراہ الخ کی تفسیر سے ظاہر ہے کہ عقاب آسمانی مراد ہے اور جملہ اگر اتنے روز تک عقاب نازل نہونیسے لزوم پر شبہ ہوا الخ اسی پر دال ہے - امید قوی ہے کوئی تسکین ارشاد ہو -

الجواب - عبارت تفسیر کی ناتمام نقل کی گئی پوری عبارت یہ ہے - یہ کنایہ ہے اہانت سے لفظاً یا حجۃً یعنی جھوٹا مدعی نبوت موید بالحجۃ نہیں ہوتا بلکہ یا ہلاک ہوتا ہے یا ظہور کذب سے رسوا و ذلیل ہوتا ہے پس مطلق اہانت کو اخذ یمین و قطع وتین سے تشبیہاً تعبیر فرما دیا گیا کما فی الخازن فکان کمن قطع وتینہ - اس سے معلوم ہو گیا کہ قطع وتین بنفسہ عام نہیں بلکہ خاص ہے اہانت کیساتھ پھر اہانت خواہ عام ہو اور اس کے واسطے خواہ قطع وتین کا عموم لازم آجاوے اور ہلاک سے مراد ہلاک غیر معتاد ہے اور مرزا کے ہیضہ میں مرنیسے اسوقت گنجایش ہوتی جب بالتعیین ہلاک غیر معتاد ہی کو لازم دعوی کاذب کا کہا جاتا اب تو لازم احد الامرین ہے بطور مانعۃ الخلو یا ہلاک یا مغلوبیت فی الحجۃ اور اصل لازم یہی ہے اور حجۃ سے مراد معجزہ ہے یعنی مدعی کاذب سے معجزہ صادر نہیں ہوتا کما صرحوا - اور عدم صدور معجزہ عن القادیانی ظاہر ہے - یہ تو حل ہے عبارت تفسیر کا جسکے صحیح نہ سمجھنے سے سوال پیدا ہوا - اب ایک مستقل فائدہ عرض کرتا ہوں وہ یہ کہ یہ حکم قطع وتین کا احتمال تحقیق نبوت تک ہے کہ اسکے مرتب نہونے سے خلق کو اشتباہ ہوتا اور جب یہ احتمال قطع ہو جاوے جیسا

اب ایک بنی سو یہ بالجملہ کی نص سے انقطاع نبوت ثابت ہو چکا اب قطع وتین کا نہ ہونا مضر اور موجب اشتباہ نہیں ہو سکتا پس قطع وتین بھی لازم نہیں اور تتمہ کی عبارت پیش کیجاوے تو اسکے متعلق عرض کیا جا سکتا ہے۔ ۱۵ محرم ۱۳۴۰ھ

ستاونواں غریبہ در استفاضہ از اموات و تحقیق سلب نسبت

سوال ۔ حضرت کی تالیفات میں کہیں دیکھا ہے کہ صاحب نسبت کے مزار پر جانے سے اتنا فائدہ ہوتا ہے کہ نسبت میں قوت اور ترقی باطنی ہوتی ہے ۔ نسبت میں قوت اور ترقی ہونے سے کیا مطلب بحالت حیات تو اہل اللہ سے یہ نفع ہوتا ہے کہ وہ اپنی قوت علمیہ عملیہ حالیہ سے طالب کو مستفیض کرتے ہیں ۔ اس سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ اعمال ظاہری باطنی میں طالب کی قوت و ترقی اور اعمال حسنہ کی توفیق ہو جاتی ہے اور اخلاق ظاہری باطنی سب درست ہو جاتے ہیں اور میرے خیال ناقص میں بعد ممات کو استفاضہ روحانی اس طور سے ہو نہیں سکتا کیونکہ وہ مثل زندہ بزرگ کے اپنے اعمال ظاہرہ باطنہ سے استفاضہ پہونچانے سے معذور ہوتے ہیں پھر یہ روحانی استفاضہ کس نوع کا حضرات اہل اللہ کرتے ہیں اور اسکا احساس صاحب نسبت کو جبکہ صاحب کشف بھی نہ ہو کس نوع کا ہوتا ہے ۔

الجواب ۔ اعمال سے جو احوال حاصل ہوتے ہیں جیسے محبت خشیت وغیرہا یہ کبھی غیر راسخ ہوتے ہیں کبھی راسخ اور راسخ ہونے کی اسباب مختلف ہوتے ہیں کبھی تعلیم کبھی دعا کبھی صحبت کو صاحب صحبت کا قصد بھی نہ ہو جیسے آگ کی مصاحبت سے پانی گرم ہو جاتا ہے اور یہ صحبت جیسے احیاء کی نافع ہوتی ہے اسی طرح اموات کی بھی جبکہ دونوں کی روح میں مناسبت ہو جو کہ شرط فیض ہے پس جبکہ صاحب مزار صاحب نسبت ہو اور زائر بھی صاحب نسبت ہو اور دونوں کی نسبت میں تناسب ہو اس سے زائر کے احوال حاصلہ میں رسوخ و استحکام ہو جاتا ہے اسی کو ترقی و قوت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور نسبت کا رسوخ وجدانی ہونیکے سبب سے وجدان سے مدرک بھی ہو جاتا ہے

سوال ۔ اور اہل اللہ کی قبر سے استفاضہ حاصل کرنے کا بطور صوفیہ کیا طریقہ ہے اور ان کے مزار پر حسن اتفاق سے اگر جانا ہو گیا تو کیا کرنا چاہئے تاکہ ان کے فیضان روحانی سے طالب مستفیض ہو ۔

الجواب ۔ اول کچھ پڑھ کر بخشے پھر آنکھیں بند کر کے تصور کرے کہ میری روح اس بزرگ کی روح سے متصل ہو گئی ہے اور اس سے احوال خاصہ منتقل ہو کر پہونچ رہے ہیں ۔

سوال ۔ اور دوسری تحقیق یہ ہے کہ جو صوفیہ تصرفات وغیرہ کی مشق رکھتے ہیں وہ دوسرے صاحب نسبت

کی نسبت کو کیونکر سلب کر لیتے ہیں۔

الجواب نسبت کو کوئی سلب نہیں کر سکتا وہ تو تعلق مع اللہ کا نام ہے ہاں کیفیات نفسانیہ کو ضعیف کر دیتا ہے جس سے ایک قسم کی غباوت ہو جاتی ہے بعض اوقات اسکا اثر ارادہ پر واقع ہو کر اعمال پر پہونچتا ہے یعنی اعمال میں سستی ہونے لگتی ہے لیکن اختیار سلب نہیں ہوتا اپنے قصد سے اسکی مقاومت کر سکتا ہے۔

سوال - اور اس سے ان کو کیا فائدہ ہوتا ہے۔

الجواب اکثر تو کچھ بھی نہیں بلکہ یہ معصیت ہوتی ہے ہاں احیانا کسی کیفیت کے مفرط ہونے سے بعض واجبات میں خلل ہونے لگتا ہے ایسے وقت میں اسکو ضعیف کرنے میں مصلحت ہوتی ہے۔

سوال اور بغیر مشاقی تصرفات صاحب نسبت صاحب تصرف ہو سکتا ہے یا نہیں۔

الجواب نہیں۔ البتہ بعض لوگ فطرۃً صالح للتصرف ہوتے ہیں گو صاحب نسبت بھی نہوں۔

سوال - بہ جواب بالا - یہ بات تو معلوم ہو گئی کہ اصل نسبت جو عبارت تعلق مع اللہ سے ہے سلب کرنے سے سلب نہیں ہوتی ہے صرف کیفیات نفسانیہ ضعیف اور مضمحل ہو جاتی ہیں لیکن یہ نہ معلوم ہوا کہ اسکے ضعیف کر دینے کا کیا طریق اہل طریق کے یہاں ہے اور اگر کوئی مشاق ایسا عمل کرے تو اسکے روک دینے کی بھی کوئی تدبیر ہے کہ اس کا اثر اپنے اوپر نہ آنے دیوے تاکہ اسکے بیجا تصرف سے بچ جاوے اس سے بھی مطلع فرمائیے۔ اور اہل طریق نے جو طرق تصرفات کے کتب فن میں لکھے ہیں اسکی تحصیل صرف مشاقی پر موقوف ہے یا کچھ شرائط خاصہ اسکے ہیں اس سوال کے جواب میں کہ بغیر مشاقی صاحب نسبت صاحب تصرف ہو سکتا ہے یا نہیں تحریر فرمایا کہ نہیں البتہ بعض لوگ صالح للتصرف فطرۃً ہوتے ہیں گو صاحب نسبت نہوں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب تصرف ہونیکے لئے صاحب نسبت ہونا ضروری نہیں ہے صرف تصرفات کی مشاقی کر لینے سے صاحب تصرف ہو جاتا ہے لیکن حضرت حاجی صاحب نے ضیاء القلوب صفحہ ۴۴ میں جہاں بعض طرق تصرفات مندرج ہیں تحریر فرمائے ہیں اما این تصرفات عجیبہ و غریبہ بدون حصول نسبت فناء و بقاء دست نمی دہد و این معاملات از متوسطان سلوک اکثر واقع می شوند الخ بہر کیف میری سمجھ ناقص ہیں اسمیں اور اس تحقیق میں فرق معلوم ہوا اسلئے مکرر عرض ہے تشفی فرمائی جاوے۔

جواب ۱ طریق اسکا ہمت کا صرف کرنا ہے ۲ دوسرے کی بھی اگر ہمت قوی ہو تو اس سے روک سکتا ہے ۳ صرف مشاقی ۴ اور حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے معنی یہ ہیں کہ یہ تصرفات عجیبہ

وغیرہ بقید نافع فی الدین ہونے کی موقوف ہیں حصول نسبت بقا وفنا پر یعنی مشاقی یا قوۃ فطریہ کیساتھ یہ بھی شرط ہے اور یہ قید گو مذکور نہیں مگر بدلیل مشاہدہ نیز قواعد سے یہ حکم اسکے ساتھ مقید ہے کیونکہ سالک کا اصل موضوع یہی نفع فی الدین ہے تو سلوک کی کتاب میں یہی مراد ہوگا اور بدون اس نسبت کے نافع فی الدین نہ ہوں گے کیونکہ جو صاحب تصرف انوار سے خالی ہوگا اُس سے تعدیہ نور کا کیسے ہوگا اور یا مراد بعض تصرفات عجیبہ وغریبہ ہیں خاص وہی ہوں گے جو سلوک کے متعلق ہیں جیسے توبہ بخشی وغیرہ اور عجیب وغریب کہنا اس کا قرینہ ہوسکتا ہے ورنہ سلب مرض وغیرہ تو اہل باطل بھی کر لیتے ہیں ایسے معمولی تصرف کو عجیب وغریب کیوں فرماتے۔ حاصل دونوں توجیہ کا متقارب ہے۔

اٹھاونواں غریبہ در رفع شبہ نامکمل شدن سلسلہ چشتیہ بنا بر عدم لقا حسن بصری رح با علی رضی اللہ عنہ

سوال۔ رفع خلجان واطمینان قلب کے لئے عرض ہے کہ حضرت امام حسن بصری رضی اللہ عنہ کی حضرت مولا علی کرم اللہ وجہہ سے لقا ثابت ہے یا نہیں غالباً امام ترمذی اسکے قائل ہیں کہ لقا ثابت نہیں اور اسماء رجال کی کتابیں بھی شاہد ہیں ایسی حالت میں حضرات چشت علیہم الرضوان کا سلسلہ نامکمل ہو جاتا ہے بحث مباحثہ ومحبت تکرار مرکوز نہیں ہے صرف اپنی تحقیق کیلئے یہ عرض ہے کہ اگر حضور کو فرصت ہو تو ایسی کتابوں کا حوالہ عطا فرمایئے کہ میں اُن سے دیکھ سکوں اور تحقیق کر لوں۔

الجواب۔ فی تہذیب التہذیب ترجمۃ الحسن البصری۔ قال ابن سعد ولد لسنتین بقیتا من خلافۃ عمر ونشأ بوادی القری وکان فصیحا رای علیا۔ وفیہ روی عن ابی بن کعب وسعد بن عبادۃ وعمر بن الخطاب ولم یدرکھم وعن ثوبان وعمار بن یاسر وابی ھریرۃ وعثمان ابن ابی العاص ومعقل بن سنان ولم یسمع منھم وعن عثمان وعلی الخ اسمیں نص ہے روایت ورویت پر اور روایت بھی بلا واسطہ ورنہ اس کیساتھ بھی لم یدرکھم یا لم یسمع ہوتا وفیہ عن قتادۃ واللہ ما حدثنا الحسن عن بدری مشافھۃ اس سے عموم لفظ سماع عن علی کی نفی ہوتی ہے مگر یہ بھی احتمال ہے کہ قتادہ نے کسی بدری کی روایت ان سے نہ سنی ہو۔ وفیہ سئل ابو زرعۃ ھل سمع الحسن احدا من البدریین قال رآھم رویۃ رای عثمان وعلیا قیل ھل سمع منھما حدیثا قال لا۔ رای بالمدینۃ وخرج علی الی الکوفۃ والبصرۃ ولم یلقہ الحسن بعد ذلک

وقال الحسن رایت الزبیر یبایع علیا وقال علی بن المدینی لم یر علیا الا ان کان بالمدینۃ وھو غلام
اس سے رویت کا اثبات و سماع کی نفی ہوتی ہے و فیہ حدثنا حماد بن زید عن ایوب قال ما حدثنا الحسن
عن احد من اھل بدر مشافھۃ اس سے بھی نفی سماع کی ہوتی ہے۔ وفی حاشیۃ من تھذیب الکمال
عن یونس بن عبید سالت الحسن قلت یا ابا سعید انک تقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم وانک لم تدرکہ قال یا ابن اخی لقد سالتنی عن شیء ما سالنی عنہ احد قبلک ولولا منزلتک
منی ما اخبرتک انی فی زمان کما تری (وکان فی عمل الحجاج) کل شیء سمعتنی اقول قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فھو عن علی بن ابی طالب غیر انی فی زمان لا استطیع ان اذکر علیا اھ
اس سے ظاہر روایت بلا واسطہ مفہوم ہوتی ہے گو احتمال بواسطہ کا بھی ہے مگر اس واسطہ کے ذکر نہ کرنیکی کوئی وجہ نہیں
اسلئے ظاہر احتمال اول ہے اور اس عذر پر نظر کرتے ہوئے بقولہ ما حدثنا الحسن عن بدری مشافھۃ سے
نفی سماع پر استدلال نہ ہوگا اور اسی طرح خلافۃ علی رضی کے ابتداء تک مدینہ میں رہنا عدم سماع کو مستبعد کرتا
ہے کیونکہ آخر خلافت عمر رضی میں ولادت ہے پس اس وقت تک وہ بالغ یا قریب بہ بلوغ ہوتے ہیں اور غلام خاص
نہیں ہے صغیر کیساتھ تو کبیر ہوکر حدیث کا نہ سننا از بس مستبعد ہے خصوص جبکہ مثبت مقدم ہوتا ہے نافی پر
وفی منہاج السنۃ المجلد الثالث وفیہا ان الحسن صحب علیا وھذا باطل باتفاق اھل المعرفۃ
فانھم متفقون علی ان الحسن لم یجتمع بعلی وانما اخذ عن اصحاب علی اخذ عن الاحنف بن قیس وقیس
بن عباد وغیرھما عن علی وھکذا رواہ اھل الصحیح اھ اس سے صحبت و اجتماع کی نفی ہوتی ہے اور مراد اس سے
صحبت طویلہ و اجتماع مدید ہے بقرینہ ادپر کی روایت کے خلاصہ یہ ہوا کہ رویت تو بالاتفاق ثابت اور صحبت طویلہ بالاتفاق
منفی اور روایت باسماع مختلف فیہ مگر راجح اس کا اثبات ہے پس اگر فیض باطنی کیلئے صحبت و اجتماع قصیر بھی کافی
ہو تب تو کچھ اشکال ہی نہیں اور اگر طول شرط ہو تو فیض بواسطہ ممکن ہے تو فیض بلاواسطہ کے عدم سے مطلق
فیض کا انتفاء کیسے لازم آیا پس سلسلہ کا نا مکمل ہونا کہاں ثابت ہوا۔ ۲۰ صفر ۱۳۳۱ھ۔

۵۹ انسٹھواں غریب در ابتداء وقت تہجد از بعد عشاء

سوال۔ جناب محمد علی صاحب متعہ جٹ پورلونے اپنے ہمشیرزادے امام الدین صاحب سے یہ کہا کہ صرف آخر
شب میں تہجد کا پڑھنا قرآن احادیث سے ثابت ہے اول شب میں بوقت عشاء جو تم پڑھتے ہو وہ بدعت غیر ضروری

چھوڑ دو یہ سنکر انہوں نے اوّل شب میں نوافل تہجد کا پڑھنا موقوف کر دیا۔ علاوہ صاحب موصوف کے دوسرے لوگ بھی اکثر نوافل اوّل شب کے مانع ومعترض و متعجب و طعن کناں ہیں لہذا درخواست ہے کہ بکمال ادب عارض ہوں کہ علم فقہ یا حدیث متعلقہ کی نقل در حرمت ہوا و نوافل اول شب کا پڑھنا مسنون یا مستحب ہونا بوضاحت و صراحت مرقوم ہو تو تا بقید حیات غرق بحر احسان عالی رہونگا اور ان سب کو مطمئن و ساکت کرونگا اور جملہ پیر بھائیوں کو بھی بغرض عمل آگاہ کرونگا۔

الجواب فی الدر المختار وصلوٰۃ اللیل الی قولہ ولو جعلہ اثلاثا فالاوسط افضل ولو انصافا فالاخیر افضل۔ فی رد المحتار وروی الطبرانی مرفوعا لابد من صلوٰۃ بلیل ولو حلب شاۃ وما کان بعد صلوٰۃ العشاء فهو من اللیل وهذا یفید ان هذه السنۃ تحصل بالتنفل بعد صلوٰۃ العشاء قبل النوم اھ صفحہ ۵۱۵ ج ۱ اوسط و اخیر کے افضل ہونے سے بھی اوّل شب میں جواز مفہوم ہوا اور طبرانی کی روایت میں اسکی صاف تصریح ہے۔ شامی نے اسمیں بعینہ تقریر کی ہے۔ بہرحال یہ قول بے سند تو نہیں اگر کسی کو افضل کی ہمت نہ ہو محض ترک سے جائز ہی پر عمل کر لینا۔ ۲۲ شوال ۴۳ھ (تتمہ خامسہ صفحہ ۵۵)

ساٹھواں غریبہ در تحقیق تجلی ذاتی یا صفاتی حق بر عرش یا ہر مکان

سوال۔ چند ادمیوں کے درمیان ایک معاملہ میں جھگڑا ہو رہا ہے۔ ایک فریق کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ کسی مقام پہ جلوہ فرما نہیں ہے وہ ہر جگہ موجود ہے اب رہا یہ کہ کیسے اور کس طرح یہ ہماری فہم و ادراک سے باہر ہے۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ حق تعالیٰ عرش معلّی پہ ہے جیسا کہ جابجا قرآن سے ثابت ہوتا ہے ایک جگہ فرمایا ہے کہ مرنے پہ ہم روحوں کو اپنے پاس بلا لیتے ہیں اور سونے کی حالت میں بھی مگر ایک میعاد مقررہ تک سونے والوں کی روحوں کو واپس کر دیا کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کہیں پہ جلوہ فرما ہے معراج میں رسول پاک عرش معلّی تک پہنچائے گئے اور جسوقت قریب حق تعالیٰ کے پہنچے تو آواز آئی تھی کہ ٹھہرو اسوقت رب آپکا صلوٰۃ میں مشغول ہے۔ پھر رویت میں باتیں بھی ہوئیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش معلّی پہ جلوہ فرما ہے۔ جبرئیل علیہ السلام وحی لاتے تھے اس سے بھی ثابت ہے کہ وہ عرش معلّی پہ جلوہ فرما ہے اور تمام عالم کا انتظام وہیں سے کیا کرتا ہے جنتیوں کو پورا دیدار الٰہی ہوگا نہ کہ ادھورا جبکہ جنت کے ایک مقام پہ کہا جائیگا کہ اوپر کو سر اٹھاؤ۔ جب وہ اوپر سر اٹھائیں گے اس سے بھی ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے یعنی عرش معلّی پہ۔ اب رہی یہ بات کہ خدا حاضر و ناظر ہے تو اسمیں کچھ

شک نہیں مگر حاضر وناظر سے یہ مطلب ہے کہ وہ سب دیکھ رہا ہے اور سب سن رہا ہے جس طرح کوئی پاس کا بیٹھا ہوا آدمی دیکھتا اور سنتا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ دلوں کے بھید تک سے واقف ہے جواب صاف وا نہ فرما دیجئے تاکہ بے علم کی بھی سمجھ میں آجاوے

الجواب یہ مسئلہ نازک ہے عقول متوسطہ اس کی تحقیق سے عاجز ہیں اسلئے اسمیں بحث بھی جائز نہیں خصوص تحریر تو بالکل ہی کافی نہیں خصوص جبکہ علوم متداولہ میں تبحر کا بھی اتفاق نہ ہوا ہو جواب تو اتنا ہی مصلحت تھا مگر آپکے شوق وفہم کا تقاضا باعث ہوا کہ کچھ مختصر اور سلیس لکھ ہی دوں۔ دونوں فریق کے مقولے مبہم اور محتاج تفسیر ہیں۔ فریق اول کی اگر یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ مثل ہوا کی پھیلا ہوا ہے اور بھرا ہوا ہے تب تو غلط ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکانی ہو دوسرے کائنات سے صرف یہ امتیاز ہوگا کہ اوروں کا مکان محدود ہے اور اللہ تعالیٰ کا مکان غیر محدود سو مکانی ہونا چونکہ احتیاج الی المکان کو مستلزم ہے اور احتیاج سے حق تعالیٰ منزہ ہے اسلئے مکان سے بھی منزہ ہے بلکہ غور کیا جاوے تو اسمیں دوسرے کائنات سے بھی زیادہ احتیاج ثابت ہوتا کہ اور تو ایک ایک مکان کے محتاج ہونگے اور وہ ہر مکان کا نعوذ باللہ۔ اگر یہ مطلب ہے کہ اسکی تجلی جیسی کہ اسکی ذات منزہ کے شان کو زیبا ہے عرش کے ساتھ خاص نہیں جیسے عرش پر ہے اسی طرح غیر عرش پر ہے سو یہ مسئلہ کسی نقل قطعی الدلالہ یا کسی دلیل عقلی کے خلاف نہیں بعض صوفیہ اس طرف گئے ہیں اسلئے اسکے قائل ہونے کی گنجایش ہے بعض آیات و احادیث کی ظاہری الفاظ بھی اسپر چسپاں ہیں مثلاً وھو معکم اینما کنتم اور ترمذی کی حدیث ہے لو دلیتم حبلا الی الارض السفلی لهبط علی اللہ ومثلهما اور اگر ان میں تاویل کیجاوے تو تاویل دوسری جانب بھی ہو سکتی ہے مثلاً عرش کا تجلی عام کے ساتھ کسی خاص تجلی سے بھی مشرف ہونا ونحوہ لیکن جو شخص اس کا قائل ہو بوجہ قطعی نہ ہونیکے دوسرا احتمال رکھنا بھی اسپر واجب ہے۔ اسی طرح فریق ثانی کی اگر یہ مراد ہے کہ عرش حق تعالیٰ کیلئے مکان و حیز ہے تو مکانیت کا انتفا ابھی معلوم ہو چکا ہے بلکہ ایک معنی کر مکانیت مذکورہ سابقہ سے بھی اس میں زیادہ نقص لازم آتا ہے کیونکہ اوپر تو مکان غیر محدود کا حکم کیا گیا تھا جو فی الجملہ عظمت کا مشعر ہے اور یہاں تو عرش سے بھی اس کا محاط ہونا لازم آتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ اُس کی کچھ خصوصیت عرش سے ایسی ہے جو ادراک وفہم سے عالی ہے تو ظاہر نصوص کی موافق ہے جیسے کہ سوال میں ایسی نصوص کی طرف اشارہ بھی ہے اور یہ سب خلاصہ ہے اقوال منقولہ کا۔ باقی اسلم یہی ہے کہ اسمیں گفتگو نہ کیجاوے اور حقیقت کو خدا تعالیٰ کے سپرد کیا جاوے۔ فی التفسیر المظهری تحت قوله ثم استوى الى السماء والصوفية العلية كما اثبتوا معية لا كيف لها الى قوله كذلك اثبتوا تجليا خاصا رحمانيا على العرش وفيه تحت قوله تعالى

مع الصابرین بل معیۃ غیر متکیفۃ بقتضی علمہ العارفین ولا ابدل فکلہا الخ وفیہ تحت قولہ تعالیٰ یا ذہب اللہ فی ظلل الایمان بہ والتفویض الی اللہ تعالیٰ والتحاشی عن البحث فیہ وھو مسلک السلف الخ ۱۱ رجب ۱۳۴۱ھ

اکسٹھواں غریبہ در تحقیق حکم عمل تسخیر

سوال - بیوہ عورت کو کوئی عمل پڑھ کر نکاح کی خواہش کرنا جائز ہے یا نہیں کوئی عمل قرآن سے پڑھ کر بیوہ عورت کو کھلانا واسطے نکاح کے جائز ہے یا نہیں -

جواب - عمل باعتبار اثر کے دو قسم کے ہیں ایک قسم یہ کہ جس پر عمل کیا جاوے وہ مسخر اور مغلوب المحبت مغلوب العقل ہو جاوے ایسا عمل اس مقصود کیلئے جائز نہیں جو شرعاً واجب ہو جیسے نکاح کرنا کسی معین مرد سے کہ شرعاً واجب نہیں اس کیلئے ایسا عمل جائز نہیں - دوسری قسم یہ کہ صرف معمول کو اس مقصود کی طرف توجہ بلا مغلوبیت ہو جائے پھر بصیرت کیساتھ اپنے لئے مصلحت تجویز کرلے ایسا عمل ایسے مقصود کیلئے جائز ہے اس حکم میں قرآن وغیر قرآن مشترک ہیں - ۳۰ شعبان ۱۳۴۱ھ

باسٹھواں غریبہ در حکم عمل مسمریزم

سوال - علم مسمریزم کا واسطے محض نفع رسانی مخلوق خدا کی مثل بیمار وغیرہ کو اس کے ذریعہ سے علاج کرنا یا خواص بھوت وغیرہ کو دریافت کرنا یا کسی کی بری عادتوں کو چھوڑانا وغیرہ کیلئے جائز ہے یا نہیں -

الجواب - جو خواص آپ نے مسمریزم میں لکھے ہیں بعض تو ان میں خلاف واقع ہیں جیسے خواص بھوت کے دریافت کرنا اس کا مسمریزم سے کچھ تعلق نہیں اور کسی معمول کے ذریعہ سے جو مخفی باتیں سے کچھ معلوم ہو جاتا ہے اور اسی سے یہ دھوکا ہوا ہے سو وہ بالکل عامل یا کسی حاضر مجلس کے خیال کا تصرف ہوتا ہے معمول کے متخیلہ میں خواہ وہ خیال صحیح ہو یا غلط ہو چنانچہ جب چاہے امتحان کر لیا جاوے کہ ایک واقعہ ایک عامل کے نزدیک ایک خاص طور پر بیان کر دیا جاوے اور وہی واقعہ دوسرے عامل کے روبرو دوسرے طور پر بیان کیا جاوے پھر دونوں عامل جدا جدا مجلس میں مختلف معمولوں پر مختلف حاضرین کی مجلس میں کہ وہ معمول اور حاضرین سب

عہ یہ مضمون بائیسویں اور ستاسی دین حکمت میں بھی دیکھ لیا جائے -

خالی الذہن ہوں۔ اس عمل کو استعمال کریں تو یقیناً دونوں معمول جدا جدا جواب دینگے اور ظاہر ہے کہ نقیضین کا اجتماع محال ہے لامحالہ ایک کا جواب خلاف واقع ہوگا پس ثابت ہوا کہ اس عمل کے ذریعہ سے واقعیات کا انکشاف نہیں ہوتا۔ البتہ بعض خواص اکثر اسپر مرتب ہوسکتے ہیں جیسے سلب مرض اور اصلاح خیالات مگر ان مصالح سے بڑھ کر اسمیں دوسرے مفاسد ہیں گو وہ لازم عقلی نہیں مگر لازم عادی ہیں جنکا بیان زبانی ہوسکتا ہے اور تجربہ کار مشاہدہ کرتے ہیں اسلئے حسب ارشاد قل فیہما اثم کبیر ومنافع للناس واثمہما اکبر من نفعہما اسکو منع کیا جاویگا گو وہ نہی قبح لغیرہ کی سبب ہوگی جیسے فقہا نے کیمیا کو اسی بنا پر حرام کہا ہے اسی قسم کے کئی فن ہیں سب کا یہی حکم ہے اور وہ پانچ فن ہیں۔ کیمیا۔ لیمیا۔ ہیمیا۔ سیمیا۔ ریمیا۔ ان سب کی شرح میری رسالہ مائۃ دروس میں ہے ان کا مجموعہ ہے کُلُّہٗ سِرٌّ ۵ رمضان ۱۳۲۱ھ

۶۳ تریسٹھواں غریبہ در جبر و قدر

سوال۔ عرض یہ ہے کہ جبکہ کل امور ارادہ اللہ تعالیٰ سے ہیں پھر انسان کی عدم مجبوریت کی کیا وجہ۔

الجواب۔ جو افعال اختیاری کہلاتے ہیں ان کے صدور کیوقت اختیار یعنی ان شاء فعل وان شاء لم یفعل کا وجود تو وجداناً وفطرۃً ایسا بدیہی بلکہ محسوس ومشاہد ہے کہ اگر کسی دلیل کی اعانت سے بھی کوئی اسکے علم کا زائل اور دفع کرنا چاہے تو اسپر قادر نہیں اسلئے اس کا تو انکار ہو نہیں سکتا اور یہی اختیار علت قریبہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی اور اسمیں بھی کوئی شک نہیں کہ اس اختیار کی صفت بھی اور اس صفت کا فعل کے ساتھ تعلق بھی دونوں مخلوق ہیں حق تعالیٰ کے اس طرح سے کہ تخلیق حق کے بعد ان کا عدم وقوع قدرت عبد سے خارج ہے اور یہ تخلیق علت بعیدہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی پس جس شخص نے افعال مذکورہ کی صرف علت قریبہ پر نظر کی وہ قدری ہوگیا اور جس نے صرف علت بعیدہ پر نظر کی وہ جبری ہوگیا اور جسنے دونوں پر نظر کی وہ کہکر کہ لاجبری محضاً ولاقدری محضاً ولکن الامر بین بین سنی ہوگیا۔ وھذا العلہ کاف شاف ان شاء اللہ تعالیٰ وھذا معنی ما قالوا ان العبد مختار فی الفعل مجبور فی الاختیار ولا یجوز الخوض فی المسئلۃ بالکنہ من ھذا الکونہ عالیا من العقول المتوسطۃ واللہ اعلم۔ ۶ ذیقعدہ ۱۳۲۱ھ

۶۴ چونسٹھواں غریبہ در دفع شبہ مردودیت از عدم استجابت دعا

سوال بعض امراض مثل کثرت احتلام وکثرت ریح در نزیش قوی دماغیہ بالکل مضمحل کردہ از آنجناب

چندبار از دعا کنانیدہ مگر افسوس کہ از شامتِ اعمال من اثر دعا ہویدا نگشتہ والحال کہ ہمیں حدیث در بیاض مخدوم عبدالواحد سیوستانی کہ یکے از اجلہ علماء ایں دیار بود دیدہ بسے مایوس گشتہ ام۔ الحدیث القدسی عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یاتی علی الناس زمان یدعو فیہ المؤمن للعامۃ فیقول اللہ تعالیٰ ادع لخاصۃ نفسک استجب لک فاما العامۃ فانی علیہم ساخط رواہ ابو نعیم انتہی آیا ایں حدیث صحیح است۔

الجواب۔ از سیاق عبارت سائل مفہوم می شود کہ عدم استجابۃ دعا را در حق خود علامت سخط حق پنداشتہ آں وا ازہمیں جا مایوس شدہ پس اگر حدیث ثابت باشد کہ بر تحقیق سند موقوف ست (ولم اظفر بہ) آنست کہ در حدیث دلیلے نیست بر انحصار علت عدم استجابت در سخط حق نظیرش این ست کہ گفتہ شود فاما صلاتک ففاسدۃ لانک تکلمت فیہا بکلام الناس ظاہر ست کہ مفسدات صلوۃ دیگر امور نیز ہستند ہمیں سان در موانع استجابت نیز تعدد ست منجملہ آنہا سخط حق ست ومنجملہ آنہا خلاف حکمت بودن استجابت چنانچہ خود سرکار نبوی در بارہ دعائے خود کہ متعلق اتفاق امت بود ارشاد فرمودند فمنعنیہا اکنون بعد جواب تبرعاً بر معنی حدیث تنبیہ می کنم چرا کہ احتمال بود کہ کسے از حدیث ممانعت دعا برائے عامہ فہمد پس ظاہر ست کہ مدلول لفظ محض عدم استجابت ست چنانکہ مقابلہ جملہ فاما العامۃ الخ بقول استجب قرینہ است بر آں واگر کسے ایں نہی را ذوقاً ادراک نماید پس بعد تسلیم جواب آنست کہ مراد دعائے خاص رفع عقوبات دنیویہ است از ایشان یا قضائے حاجات دنیویہ ایشان کہ از امعین اعمال مسخطہ ساختہ باشند کہ ایں چنیں دعا تسبب ست معاصی را یا بعنوان دیگر آں حاجات منشا معاصی ست یا آں عقوبات ناشی است از آں معاصی نہ کہ دعائے اصلاح دین ایشان کہ عین مطلوب شرعی است بدلیل وجوب یا استحباب امر بالمعروف ونہی عن المنکر فقط واللہ تعالیٰ اعلم ۱۶ ربیع الاول ۱۳۳۲ھ

۶۵ پینسٹھواں غریبہ در استدلال بر حرمت مصاہرت بآیت

سوال۔ کیا حنفیہ کے پاس حرمت مصاہرت بالزنا کے مسئلہ میں کوئی وجہ استنباط کی قرآن مجید سے بھی ہے۔

الجواب۔ قال تعالیٰ وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بہن فان لم تکونوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم الآیۃ۔ آیت اس بات میں تو نص ہے کہ حرمت مصاہرۃ بنت المنکوحہ کی موقوف ہے اس منکوحہ سے دخول پر اور اس حرمت کیلئے اس سے صرف نکاح کافی نہیں۔ رہی یہ بات کہ صورت دخول میں موثر اس حرمت میں کیا چیز ہے آیا نکاح محض یا نکاح بشرط دخول یا دخول محض یا دخول بشرط نکاح یا دونوں کا مجموعہ تو یہ سب

احتمالات ہیں کیونکہ تتبع احکام سے سب میں صلاحیت علت مؤثرہ ہونیکی معلوم ہوتی ہے چنانچہ بعض احکام میں صرف نکاح کو بلا دخول مؤثر پایا جاتا ہے جیسے امہات نساء کی حرمت اور جیسے حلائل ابناء یا نساء آباء کی حرمت اور بعض احکام میں صرف دخول کو بلا نکاح مؤثر پایا جاتا ہے جیسے موطوءہ بالشبہہ کا عقر اور بعض احکام میں احدہما بشرط الآخر مؤثر دیکھا جاتا ہے جیسے نکاح کے بعد خلوت صحیحہ سے وجوب مہر کامل اور بعض احکام میں مجموعہ مؤثر پایا جاتا ہے جیسے رجم کہ اس کیلئے نہ صرف نکاح موجب ہے نہ صرف دخول اور اس میں یہ احتمال غیر ناشی عن دلیل ہے کہ مؤثر نکاح ہو مگر بشرط دخول کیونکہ نکاح مجرد کا کوئی اثر اس عقوبت کی جنس میں کہیں پایا نہیں گیا بخلاف وجوب مہر کامل بعد النکاح والدخول کے کہ وہاں یہ احتمال موجود ہے کیونکہ صرف نکاح بھی نصف مہر کے وجوب میں مؤثر پایا گیا ہے تو مہر میں اس احتمال کی دلیل موجود ہے اور یہاں نہیں اور احتمال غیر ناشی عن دلیل غیر معتبر ہے لہذا رجم میں صرف نکاح بشرط دخول کو مؤثر نہ کہیں گے اور اسی طرح دخول کے مؤثر کہنے کا بھی کوئی قرینہ نہیں۔ لہذا اس کو بھی مؤثر نہ کہیں گے پس مجموعہ ہی مؤثر ہوا اس سے ثابت ہو گیا کہ علیت کی صلاحیت ان سب میں ہے نکاح میں بھی دخول میں بھی بالاشتراط بھی بلا اشتراط بھی مجموعہ میں بھی اسلئے بنت منکوحہ کی حرمت کی علت میں سب مذکورہ احتمالات ہوئے اور نص سے احتمال اول تو باطل ہے پس چار احتمال باقی ہے اور نص ہی سے یہ بھی یقینی ہے کہ مجموعہ کے وجود کے بعد ترتب حرمت کا دخول ہی کے متصل ہوا ہے اور اصل نسبت حکم کی ہے جزو قریب کی طرف جبتک کہ اسکے خلاف کوئی دلیل نہو اور یہاں اسکے خلاف کوئی دلیل نہیں ہے جیسا عنقریب واضح ہوگا لہذا حرمت کو دخول ہی پر مرتب کیا جاویگا پس احتمال اخیر بھی ساقط ہوا پس ترجیح اسی کو ہوئی کہ اصل علت حرمت کی دخول ہے خواہ بشرط نکاح یا بلا شرط نکاح اور اصل علت کی مؤثریت میں عدم اشتراط ہے الا ان یدل علیہ دلیل اور یہاں کوئی دلیل نہیں کیونکہ اس اشتراط کی دلیل بھی وہی ہوسکتی تھی جو صرف دخول کی طرف حکم حرمت کے منسوب ہونے کی دلیل ہوسکتی تھی سو اس کے متعلق اوپر اس قول میں تحقیق کا وعدہ کیا گیا ہے کہ عنقریب واضح ہوگا پس ایک ہی احتمال متعین ہو گیا کہ ربائب کی حرمت مصاہرۃ کی علت صرف دخول ہے اور جب دخول کا علت مؤثرہ ہونا مورد نص میں ثابت ہو گیا تو غیر ربائب میں یعنی بنات الموطوءہ میں بھی قیاس سے حکم متعدی ہو گیا اور چونکہ موطوءہ کے تمام اصول و فروع میں اسی طرح تمام اصول و فروع کی موطوءات میں کوئی فصل کا قائل نہیں اسلئے بنات الموطوءہ میں حرمت مصاہرۃ کا حکم کرنیسے سب میں حکم کر دیا جاویگا مگر چونکہ اس دلیل کے بعض مقدمات ظنیہ ہیں اسلئے اس حکم کو ظنی کہا جاویگا۔ اب صرف وعدہ مذکورہ قول واضح ہوگا کا ایفا باقی رہا سو مراد اس سے وہ روایات ہیں جن سے جمہور نے اسمیں تمسک کیا ہے کہ حرام وطی سے حرمت مصاہرۃ نہیں ہوتی اگرچہ تمسک مشکل

فیہ ہوتا تو اس سے یہ بھی ثابت ہو جاتا کہ دخول میں علت ہونیکی صلاحیت نہیں اسی طرح یہ بھی ثابت ہو جاتا کہ دخول کیساتھ نکاح شرط ہے لیکن وہ روایات متکلم فیہ ہیں جیسا اعلاء السنن میں اسکی تحقیق کیگئی ہے اسلئے ان کی دلالت صحیحہ پر حجیت نہیں اور یہ جہ مسئلہ کی من حیث المعقول ہے اور اسکی تائید منقول سے بھی ہوتی ہے جو اعلاء السنن میں مذکور ہے

۱۸ ربیع الاول ۱۳۴۲ھ

چھیاسٹھواں غریب در حکم رطوبت فرج،

سوال- اکثر عورت کو رحم سے سفید رطوبت ہمیشہ جاری رہتی ہے کیا وہ پاک ہے یا ناپاک اور نماز بحالت اخراج جائز ہے یا نہ بحالت اخراج وضو ساقط تو نہیں ہو جاتی -

الجواب- یہاں تین موقع ہیں اور ہر جگہ کی رطوبت کا حکم جدا- ایک موقع فرج خارج کا ہے اسکی رطوبت درحقیقت پسینہ ہے اور وہ طاہر ہے اور ایک موقع فرج داخل کا باطن یعنی اس سے آگے ہے یعنی رحم اس کی رطوبت مذی یا مثل مذی ہے اور وہ نجس ہے اور ایک موقع خود فرج داخل اس کی رطوبت میں تردد ہے کہ وہ پسینہ ہے یا مذی اسلئے اسکی نجاست میں اختلاف ہے اور احتیاطاً اسکے نجس کہتے ہیں ہے وان کان الاقوی دلیلا هو الطهارة لان هذا المحل لیس بمعدن للنجاسة ولا الرطوبة هذه من الرحم وانما هی الابخرة محتبسة صارت ماء بالاحتقان فهی کالعرق ومن ثم ابیح الوطی فی هذا المحل والا لم یبح لکونه موضع الاذی کحالة الحیض- پس رطوبت مذکورہ سوال قسم دوم ہے اسلئے نجس ہے البتہ اگر محقق ہو جاوے کہ قسم اول ہے تو طاہر ہے یا قسم سوم ہے تو احتیاطاً نجس ہے اور جو نجس ہے ناقص وضو ہے البتہ اگر ہر وقت جاری ہے اُس کا حکم معذور کا سا ہے فی الدر المختار اما برطوبة الفرج ...... فیکون مفرعا علی قولهما بنجاستها اما عنده فهی طاهرة کسائر رطوبات البدن جوهرة فی رد المحتار قوله برطوبة الفرج الخارج فطاهرة اتفاقا اه وفی منهاج الامام النووی رطوبة الفرج لیس بنجسة فی الاصح قال ابن حجر فی شرحه وهی ماء ابیض متردد بین المذی والعرق یخرج من باطن الفرج الذی لا یجب غسله بخلاف ما یخرج مما یجب غسله فانه طاهر قطعا ومن وراء باطن الفرج فانه نجس قطعا ککل خارج من الباطن کالماء الخارج فی الولد او قبیله اه ج۱ ص۳۲ وما قالوا من طهارة رطوبة الولد الخارج من الرحم فالمراد ما علی بدنه وهو کالدم الذی علی اللحم مع ان الدم السائل نجس فکذلک رطوبة الرحم نجسة ورطوبة الولد طاهرة فافهم ۔ ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۲۷ھ

سرسٹھواں[۶۷] غریبہ در تحقیق نکاح سنیہ با شیعی تبرائی

سوال - کیا فرماتے ہیں .... اس مسئلہ میں کہ رافضی جو کہ سب صحابہ پہ تبرا کرتے ہیں اور اہل اسلام سے مذہبی تعصب رکھتے ہیں مسلمان ہیں یا کافر ہیں - ان سے تعلقات نکاح وغیرہ کر رکھ سکتے ہیں یا نہیں - قوم بوہری جو بمبئی اور اس کے اطراف میں کثرت سے پائی جاتی ہے ایک متعصب رافضی قوم ہے ان کا قاعدہ یہ ہے کہ اہل سنت جماعت کی لڑکی اسکے والدین کو لالچ زر دیکر اپنے نکاح میں لاتے ہیں ایسی حالت میں اگر کوئی سنت جماعت لالچ زر میں جان کر لڑکی دیوے اور وہ رافضی اپنے آپ کو مصلحت جان کر اسلام لانیکو ظاہر کرے لیکن تمام لوگ اس بات کو جانتے ہیں کہ اسکا اسلام لانا نکاح کی غرض سے ہے تو ایسی حالت میں اسکے اسلام کا اعتبار کیا جائیگا یا نہیں اور اس کا نکاح درست ہے یا نہیں - بینوا توجروا -

الجواب - فی الدر المختار (وتعتبر الکفاءة) فی العرب والعجم (دیانة) ای تقوی فلیس فاسق کفوا لصالحة بنت صالح معلنا کان او لا علی الظاہر نہر وفیہ ولو لی انکاح الصغیر والصغیرة ولزم النکاح ولو بغبن فاحش او بغیر کفو ان کان الولی ابا او جدا لم یعرف منہما سوء الاختیار مجانة وفسقا وان عرف لا وان کان المزوج غیرہما لا یصح النکاح من غیر کفو وبغبن فاحش اصلا وفیہ وللولی اذا کان عصبة الاعتراض فی غیر الکفو مالم تلد منہ ویفتی فی غیر الکفو بعدم جوازہ اصلا وہو المختار للفتوی لفساد الزمان وفی رد المحتار وہذا اذا کان لہا ولی لم یرض بہ قبل العقد فلا یفید الرضی بعدہ بحر واما اذا لم یکن لہا ولی فہو صحیح نافذ مطلقا اتفاقا کما یاتی

بناء بر روایات مذکورہ ودیگر قواعد معروفہ مسلمہ جواب میں تفصیل یہ ہے کہ اگر وہ رافضی عقائد کفر کے رکھتا ہے جیسے قرآن مجید میں کمی بیشی کا قائل ہونا یا حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگانا یا حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خدا ماننا یا یہ اعتقاد رکھنا کہ جبرئیل علیہ السلام غلطی سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر وحی لے آئے تب تو وہ کافر ہے اور اس کا نکاح سنیہ سے صحیح نہیں اور محض تبرائی کے حکم میں اختلاف ہے، علامہ شامی نے عدم کفر کو ترجیح دی ہے ج۳ ص۴۵۳ مگر اسکے بدعتی ہونے میں کچھ شک نہیں تو اس صورت میں گو وہ کافر نہ ہوگا مگر بوجہ فسق اعتقادی کے سنیہ کا کفو نہ ہوگا اور غیر کفو میں نکاح کرنے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر لڑکی نابالغ ہے اور نکاح کیا ہے باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے تب تو نکاح صحیح ہی نہ ہوگا اور اگر باپ دادا نے کیا ہے اور واقعات سے معلوم ہوا کہ طمع زر سے کیا ہے اور لڑکی کی مصلحت پر

نہیں لڑکی جیسا سوال میں مذکور ہے تب بھی نکاح صحیح نہوگا اور اگر منکوحہ بالغ ہے تو اگر اس نے خود اپنا نکاح کر لیا ہے
اور ولی عصبہ راضی نہ تھا تب بھی نکاح صحیح نہیں ہوا اسی طرح اگر ایسے ولی نے کر دیا اور وہ منکوحہ راضی نہیں یعنی
زبان سے انکار کر دیا تب بھی نکاح صحیح نہیں ہوا یہ صورتیں تو عدم جواز نکاح کی ہیں۔ اور اگر لڑکی نابالغ ہے اور
نکاح کیا ہے باپ یا دادا نے اور لڑکی کی مصلحت سمجھکر کیا ہے کسی طمع وغیرہ کے سبب نہیں کیا یا لڑکی بالغ ہے
اور نکاح خود کیا ہے اور ولی عصبہ کی رضا سے کیا ہے یا اس کا کوئی ولی عصبہ ہے ہی نہیں یا لڑکی بالغ ہے اور
ولی نے اسکی اجازت سے کر دیا تو ان صورتوں میں ان علماء کے نزدیک نکاح صحیح ہو جاویگا جو تبرائی کو کافر نہیں کہتے
اور یہ سب تفصیل اس وقت ہے کہ نکاح کیوقت اسکا رفض معلوم ہوا اور اگر اسوقت اپنے کو سنی ظاہر کیا اور بعد نکاح
کے رفض ثابت ہوا تو جس صورت میں وہ کافر ہے ارتداد کے سبب نکاح ٹوٹ جاویگا اور جس صورت میں محض
بدعتی ہے۔ تو اگر منکوحہ بالغہ ہے اور وہ اور اس کا ولی عصبہ دونوں راضی ہیں تو نکاح کے فسخ کا حق حاصل ہوگا اور
اگر منکوحہ سے اجازت نہیں لیگئی تو نکاح نہ ہوگا اور اگر ولی سے اجازت نہیں لیگئی تو ولی کو حق فسخ ہے جسکی ایک شرط
قضاء قاضی مسلم ہے۔ اور اگر منکوحہ صغیرہ ہے تو بعد بالغ ہونیکے اگر راضی ہے تب نکاح صحیح رہیگا اور اگر راضی
نہوئی تو اسکو حق فسخ حاصل ہوگا جسکی شرط اوپر مذکور ہوئی کما فی الدر المختار فلو نکحت رجلا ولم تعلم
حاله فاذا هو عبد لاخيار لها بل للاولياء ولو زوجها برضاها ولم يعلموا بعدم الكفاءة
ثم علموا لاخيار لاحد الا اذا شرطوا الكفاءة او اخبرهم بها وقت العقد فزوجها على
ذلك ثم ظهر انه غير كفو كان لهم الخيار وفي رد المختار قوله لاخيار لاحد هذا في الكبيرة
كما هو فرض المسئلة بدليل قوله نكحت رجلا فقوله برضاها فلا يخالف ما قدمناه في الباب
المار عن النوازل لو زوج بنته الصغيرة ممن ينكر انه يشرب المسكر فاذا هو مدمن له وقالت
بعد ما كبرت لا ارضى بالنكاح ان لم يكن يعرفه الاب بشربه وكان غلبة اهل بيته صالحين
فالنكاح باطل لانه انما تزوج على ظن انه كفو اه ثم بعد اسطر لكن كان الظاهر ان يقال
لا يصح العقد اصلا كما في الاب الماجن والسكران مع ان المصرح به ان لها ابطاله بعد البلوغ وهو
فرع صحته فليتامل۔ ۲۰ ربیع الثانی ۱۳۲۲ھ

اٹھتیسواں ۳۸ غریبہ در تلاوت سورہ واقعہ بہ نیت عدم اصابہ فاقہ

سوال۔ دو رکعت نماز سورہ واقعہ سے پڑھتا ہوں اس میں یہ نیت ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکے ثواب کو مردگان

امت محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی روحوں پر بخشے اسکے ضمن میں یہ نیت بھی ہوتی ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ رات کو سورہ واقعہ ایک دفعہ پڑھنے سے کبھی فاقہ نہیں رہے گا اب عرض یہ ہے کہ یہ دونوں نیتیں کیسی ہیں۔

جواب۔ کچھ حرج نہیں دفع فاقہ کا قصد اسلئے کرنا کہ اطمینان رزق سے دین میں اعانت ہوگی دین ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خاصیت بیان فرمانا اسکی محمودیت کی دلیل ہے البتہ جو عملیات خاص قیود کیساتھ پڑھے جاتے ہیں و عامل انکی دلیل سے زائد موثر سمجھکر گویا اثر کو اپنے قبضہ میں سمجھتا ہے وہ عملیات طالب حق کی وضع کے خلاف ہیں

ترجیح الثانی ص ۲۱۴

اٹھتر واں غریبہ در مشورہ نسبت بعضے رسائل تصوف

سوال۔ بعد سلام سنت الاسلام عرض مدعا ہے کہ پچھلے دنوں اختتام مثنوی کے مطالعہ کے دوران میں کچھ یادداشتیں اپنے مطالب سمجھنے کیلئے لکھی تھیں اب انکو ایک رسالہ کی شکل میں ترتیب دیکر ارسال خدمت کرتا ہوں۔ اسمیں میرا ذاتی تصنیف کردہ مادہ کچھ نہیں صرف اقتباسات ہیں جو اختتام یا بحر الحقیقت کے متن یا حواشی سے لئے گئے ہیں۔ مقصد ترتیب کا یہ ہے کہ جو مطالب متفرق و مختلف مقامات میں واقع ہوئے ہیں وہ یکجا ہو کر اور ایک ترتیب خاص میں منسلک ہو کر سمجھنے میں آسان ہو جاویں اسلئے جناب کی خدمت میں اصلاح کی غرض سے پیش کرتا ہوں کہ فرصت کے وقت دیکھ کر اسمیں اصلاح فرمادیں۔ سب سے پہلی اصلاح تو مجھے اپنے ذاتی خیالات و عقائد کی مقصود ہے جو رسالہ کے پڑھنے سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ دوسری اصلاح اس رسالہ کی ترتیب و عبارت کی ہے بالخصوص وہ حصہ جو میری ذاتی عبارت ہے وہ سراسر قابل اصلاح ہی ہے اگر خدا ایسا کرے کہ جناب اپنے نہایت مصروف اوقات میں سے کوئی وقت نکالکر اس اصلاح کی طرف صرف کریں تو میرے لئے باعث ہدایت ہوگا بشرطیکہ یہ قابل اصلاح بھی ہو۔ دوم یہ کہ یہ رسالہ بعد اصلاح آنجناب کے دوسروں کیلئے بھی مفید ہو سکتا ہے اگر جناب کی رائے میں مفید ہو سکتا ہو تو اس کے طبع کا انتظام کیا جاوے ورنہ نہیں امید کہ جناب امور مستفسرہ کے جوابات سے معزز فرمادیں گے۔ والسلام مع الاکرام۔

نوٹ۔ اور اس خط کی ساتھ ایک رسالہ آیا تھا جسکا نام تنزلات ستہ میں نزول و عروج ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الجواب۔ بعد الحمد والصلوٰۃ مکرمی سلمہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ

الطاف نامہ مع رسالہ نزول و عروج پہنچا رسالہ کو گو بوجہ کم فرصتی بالاستیعاب نہیں دیکھ سکا مگر اسکا اکثر حصہ

دیکھ کر جو رائے قائم ہوئی وہ بھی مخفی ہو گئی مفصّل دیکھنے سے اب وہ رائے عرض کرتا ہوں۔

نمبر ۱۔ صاحب رسالہ کی نیت بالکل بخیر ہے یعنی سہولت مقام و استفادہ عام جیسا کہ خطبہ رسالہ میں مذکور ہے

نمبر ۲۔ مگر اسکے ساتھ ہی دو امر اور بھی قابل نظر ہیں ایک یہ کہ آیا یہ غرض اس رسالہ سے حاصل ہو گئی یا نہیں دوسرے یہ کہ آیا یہ استفادہ خاص قابل مقصودیت ہے یا نہیں۔

نمبر ۳۔ سو امر اوّل کا فیصلہ تو خود مضامین کے غموض ہی سے ہو سکتا ہے جس کے سبب شرح اصل متن سے بھی زیادہ مشکل ہو گئی اور سہل ہونا دشوار بھی ہے جب یہ ہے تو عوام تو درکنار خواص اہل علم بھی اس سے منتفع نہیں ہو سکتے بجز ان کے جنکو اس فن میں تبحر تام اور اسکے ساتھ جمیع معقولات و منقولات میں وسعت و عمق نظر بھی حاصل ہو۔

نمبر ۴۔ رہا امر ثانی تو اسکی حقیقت یہ ہے کہ یہ مسائل علوم مکاشفہ کہلاتے ہیں جن کے یہ ضروری احکام ہیں

اول۔ ان کو مقصود حقیقی میں کہ قرب و نجات ہے اصلا دخل نہیں۔

دوم۔ خود ان علوم پر کوئی دلیل شرعی نہیں جو قواعد سے حجت ہو۔ اگر علوم شرعیہ سے مصادم نہ ہو تو انتہا انکی صحت کی یہ ہے

سوم۔ اسی وجہ سے ان کا جازم اعتقاد رکھنا شرعاً جائز نہیں۔

چہارم۔ اکثر اہل ذوق نے جو ان علوم کو اپنی عبارات میں تعبیر کیا ہے وہ عبارات ان پر دلالت کرنے کیلئے کافی نہیں۔ اکثر تو مدلول کے ذوقی ہونے کے سبب کہیں تنگی عبارت کے سبب کہیں اختلاف اصطلاح کے سبب و نحوہا من الاسباب لغلبۃ الحال وغیرہا۔

پنجم۔ اس وجہ سے اہل قال و غیر اہل کمال ان کے سمجھنے میں بکثرت غلطی کرتے ہیں۔

ششم۔ ان ہی اہل قال و غیر اہل کمال میں سے بعضے ایسے لوگ جو نقل عبارات سے آگے مقصود سے مس بھی نہیں رکھتے (حتی کہ اگر ان سے کسی خاص مسئلہ کی تقریر کرائی جاوے تو بجز الفاظ کی الٹ پھیر کے ظاہری تعبیر پر بھی قادر نہ نکلیں گے) ان مضامین سے اپنی تقریرات یا تحریرات کو آراستہ کر کے سامعین یا ناظرین کو ضلالت میں مبتلا کر دیتے ہیں

ہفتم۔ تو ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ ان مضامین سے استفادہ کجا ان کی اشاعت سے مضرات کا اندیشہ ہے اسی لئے حضرت شیخ اکبرؒ نے ارشاد فرمایا ہے یحرم النظر فی کتبنا۔ مولانا رومیؒ مختلف مقامات پر اسی حکایت کہیں شکایت فرماتے ہیں۔ مثلاً ؎

لقمہ و نکتہ است کامل را حلال　　تو نۂ کامل مخور ہے باش لال
نکتہ ہا چوں تیغ پولاد ست تیز　　چوں نداری تو سپر واپس گریز

پیش این الماس بے اسپر میا | کز بریدن تیغ را نبود حیا
ظالم آں قومیکہ چشماں دوختند | از سخنہا عالمے را سوختند
معنی اندر شعر جز باخبط نیست | چوں فلاسنگ است آنرا ضبط نیست
انت کالریح ونحن کالغبار | یختفی الریح وغبراہ جہار
اے بروں از وہم وقال وقیل من، | خاک بر فرق من وتمثیل من
حرف درویشاں بدزدد مرد دوں | تا بہ پیش جاہلاں خواند فسوں
زانکہ صیاد آورد بانگ صفیر | تاکہ گیرد مرغ راآں مرغ گیر،
ہرچہ می گوید موافق چوں نبود | چوں تکلف نیک نالایق نمود

ونحوھا من الابیات۔

تنبیہ اسمیں بعض اشلہ میں منجملہ کے امر چہارم کی مثلاً **الف** ۔ رسالہ ہذا کی فصل اول میں وجود مطلق غیر متعین کہا ہے اور تعین وجوبی کی بھی نفی کی ہے اسمیں اگر اعتبار خاص نہ لیا جاوے تو محال ہے وجود حقیقی کو تشخص وتعین لازم ہے اور لازم کا انتفاء مستلزم ہے انتفاء ملزوم کو وھوھذا محال۔ اور اس اعتبار خاص کا رسالہ میں کہیں ذکر نہیں۔ **ب** ۔ اسکے بعد تعین میں ایک مرتبہ اجمال کا نقل کیا ہے اور اُس کی تفسیر کی ہے علم غیر متمائز المعلومات کیساتھ اسمیں بھی مثل الف کے کلام ہے۔

ج ۔ فصل دوم میں مراتب الٰہیہ میں تقدم وتاخر کا حکم کیا گیا ہے جس سے متبادر افہام عامہ کیطرف تقدم وتاخر زمانی ہے جسمیں متقدم کیساتھ متاخر معدوم ہوتا ہے وھو ھذا محال اور رسالہ میں اس تقدم وتاخر کی حقیقت کہیں مذکور نہیں نہ اس کا ذکر ہے کہ یہ تقدم وتاخر اعتباری ہے یا حقیقی۔

د ۔ فصل چہارم میں روح انسانی کو عالم جبروت سے اور روح حیوانی کو عالم ملکوت سے کہا گیا ہے حالانکہ روح انسانی عالم ملکوت سے ہے اور روح حیوانی عالم ناسوت سے اور جبروت کوئی عالم ہی نہیں کیونکہ وہ مراتب الٰہیہ سے ہے اور عالم نام ہے ماسوی اللہ یعنی مراتب کونیہ کا اور جس تاویل یا اصطلاح پر یہ حکم مبنی ہے وہ کہیں مذکور نہیں۔

ہ فصل پنجم میں جبروت وملکوت وناسوت سے وجود خارجی کو سلب کیا ہے جبتک اُنکی کافی تقریر نہ کیجاوے اسمیں اسمیں شبہ ہے الحاد وابطال شرائع کی اور تقریر رسالہ میں مذکور نہیں۔

و فصل ہشتم میں عروج سوم اضطراری میں جنت ونار کی مدت کو بقدر حیات زمین وآسمان کے کہا ہے اور یہ

اجماعاً باطل ہے اور آیت ما دامت السموات والارض کی یہ تفسیر نہیں اور عروج چہارم و پنجم اضطراری
کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ بالکل موہم ہے واجب و ممکن کے اتحاد و حلول کی وھو باطل۔

ن۔ اس فصل میں قسم سوم عروج ایزدی میں معراج کی جو حقیقت بیان کی ہے اجماعاً باطل ہے الا ان یاول وھو غیر مذکور ھھنا

ح۔ فصل دہم میں روح غیبی کو اذیت سے بری کہا ہے یہ محتاج دلیل ہے اور رسالہ میں اس پر دلیل نہ ہونا بھی مذکور نہیں

ط۔ فصل یازدہم میں نوع اول ظالم لنفسہ کے باب میں لکھا گیا ہے از راہ اضطراب از شعلہ برق تجلی سوختند حقیقتاً
اسکی شرح نہ کیجاوے اس سے بادی النظر میں ظالم کا واصل و فانی فی التجلی ہونا مفہوم ہوتا ہے۔

ی۔ فصل دوازدہم میں وحدت و کثرت کی بحث اس قدر مجمل بلکہ مبہم ہے جس سے ناظر کا ایمان خطرہ میں پڑتا ہے
پھر ذات بحت کو لاشیئ و لاشئ کہا گیا ہے جس سے بدون تنبیہ اصطلاح واجب و ممکن میں علاقہ کلیت و جزئیت
کا اور وجود خارجی میں دونوں میں عدم تباین مفہوم ہوتا ہے تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً اسی طرح فصل
سیزدہم کا مضمون بھی اسی کے متقارب ہے اسمیں بھی وہی عرض ہے اسی طرح بہت مقامات ہیں بلکہ کل ہی
مقامات ہیں۔ یہ نمونہ کے طور پر چند امثلہ عرض کردی گئی ہیں۔ ان کی تصحیح کی جو توجیہات ہیں ان کے جاننے
والے سمجھنے والے اہل علم میں بھی گنتی کے ہیں تا بہ عوام چہ رسد اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اسکی اشاعت
درحقیقت مصداق اثمہما اکبر من نفعہما ہے یا نہیں۔ اسی تقریر سے خط میں اس فرمانے کا جواب بھی
ہو گیا کہ سب سے پہلے اصلاح تو مجھے اپنی ذاتی خیالات و عقائد کی مقصود ہے جو رسالہ کے پڑھنے سے معلوم ہو سکتے ہیں۔
حاصل جواب کا یہ ہے کہ عنوانات مضامین کے ذو وجوہ ہیں جب تک کسی وجہ کی تعیین نہ کیجاوے عقائد کی
تعیین نہیں ہو سکتی اسلئے اسکی نسبت کچھ عرض نہیں کیا جا سکتا یہ سب کلام تھا علوم مکاشفہ کی نسبت
جس سے واضح ہو گیا کہ یہ شعبہ تصوف کا قابل جوش نہیں ہے البتہ تصوف کا دوسرا شعبہ جو علوم معاملہ سے ملقب ہے
وہ وہ علوم ہیں جنکی اشاعت حضرات انبیا علیہم السلام اور ان کے کامل تابعین و ورثہ عظام یعنی علماء راسخین
و صوفیہ محققین فرماتے رہے اور نہایت انکی نجات قرب حق ہے اس شعبہ کی جسقدر خدمت ہو سکے بیشک نافع ہے
معلم کیلئے بھی اب اس مضمون کو ختم کرتا ہوں۔ اور چونکہ حاصل اس مضمون کا علوم مکاشفہ کے اشتغال سے خروج
واحتراز اور علوم معاملہ کے اشتغال میں دخول و توجہ ہے اس حاصل کی مناسبت سے مع رعایت قافیہ اصل رسالہ کے
جسکے متعلق یہ لکھا گیا ہے اسکا نام دخول و خروج بر نزول و عروج رکھا گیا واللہ الھادی الی سواء السبیل

ازالۂ اشکال۔ تقریر مذکور پر یہ سوال محتمل ہے کہ اگر علوم مکاشفہ قابل اشاعت نہیں تو اکابر نے اسمیں کیوں کلام

کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ ان حضرات کا مقصود اشاعت عام نہ تھی بلکہ دو سبب تھے اظہار کے ایک تو غلبۂ حال جس سے اظہار میں کالمضطر ہو جاتے تھے دوسرے اظہار اہل کیلئے تاکہ وہ اپنے اذواق و مواجید کو اس پر منطبق کر کے شفا حاصل کرے اور عدم انطباق کی صورت میں اس سے اعراض کرے۔ چنانچہ ان حضرات کی تصریحات سے ظاہر ہے۔ واللہ اعلم خیر ختام ۵ شوال ۱۳۴۲ھ

سوال غریب نفیس تحقیق محبت عقلی و طبعی و تحقیق معنی حدیث لا یؤمن احدکم حتی اکون احب الیہ الخ

مضمون۔ فرمایا کہ محبت کی دو قسمیں ہیں طبعی، عقلی، اور مطلوب عند المشائخ مؤخر الذکر ہے بعض لوگ حب طبعی نہ ہونے سے سمجھتے ہیں کہ واقع میں محبت ہی نہیں حالانکہ حب عقلی خدا و رسول سے ہر مسلمان کو ضرور ہوتی ہے۔

(از کاتب۔ حب طبعی وہ ہے جو بلا واسطہ دلائل و مقدمات کے قلب میں پیدا ہو۔ مثلاً بیٹے سے باپ سے اور حب عقلی وہ ہے جس میں عقلی دلائل و مقدمات کی وساطت محبت کی متقاضی ہو، مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپکی خوبیاں آپکے اخلاق اور آپکی شفقت و رحمت پر غور کرنے سے عقل بے اختیار آپ کو محبوب سمجھنے لگتی ہے۔

سوال کیا گیا کہ حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی شخص تم میں سے مومن نہیں ہو سکتا تاوقتیکہ میں اسکے نزدیک سب سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ میرے نزدیک تو آپ سب سے زیادہ محبوب ہیں بجز میری جان کے آپنے فرمایا تو تم مومن بھی نہیں ہو۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ اب میری جان سے آپ زیادہ محبوب ہو گئے آپنے فرمایا کہ تم مومن بھی ہو گئے اشکال یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جس محبت کی نفی فرمائی ہے وہ محبت عقلی تو ہو نہیں سکتی اسواسطے کہ وہ تو ہر مومن کو ہوتی ہے۔ اور اگر وہ طبعی محبت مراد لیجائے تو اسکی نفی تو صحیح ہے مگر پھر اثبات درست نہیں کیونکہ پہلے حضرت عمرؓ کو یہ محبت نہ تھی چنانچہ انہوں نے خود پہلے اس کا اقرار کیا تھا۔ اور اتنی جلدی عادۃً تغیر ہو نہیں سکتا۔

اسپر فرمایا کہ حدیث کو سنکر اول اول حضرت عمرؓ یہ سمجھے کہ محبت طبعی مراد ہے اسلئے انھوں نے صاف صاف عرض کر دیا کہ مجھے ایسی محبت تو ہے نہیں جب اس پر آپنے یہ فرمایا کہ تم مومن بھی نہیں ہو تو معاً اپنی کمال ذکاوت سے ان کا ذہن اس طرف منتقل ہوا کہ حضور کی مراد محبت عقلی ہے کیونکہ جسقدر اعلیٰ درجے کے فاعل مؤثر تھے اسی قدر اعلیٰ درجے کے مخاطب بھی متاثر تھے۔ اسلئے زبان سے حب طبعی و عقلی کی تفصیل کرنیکی

کی ضرورت نہیں ہوئی۔ ذرا تامل سے سمجھ گئے۔ پس فرمایا کہ اب سے مجھے اتنی محبت آپ سے فرمایا تم مومن بھی ہو۔
الحاصل جملہ منفیہ میں حب طبعی کی نفی ہے۔ اور جملہ مثبتہ میں حب عقلی کا اثبات۔ فاندفع الاشکال۔

اکہتر واں غریبہ در زیادت رکعات تہجد بر دوازدہ

سوال شب کو وتر سے پیشتر چار رکعت نیت تہجد کے نام سے پڑھ لیتا ہوں۔ اور آٹھ رکعت آخر شب میں ہیں اس غرض سے لکھا کہ ایک بزرگ کے فرمانے سے شبہ ہو گیا تھا کہ جب چار رکعت اول شب میں بہ نیت تہجد ادا کرلی تو پھر آخر شب میں تہجد ساقط ہو گئے۔ اب اس وقت جو کچھ پڑھے جائیں گے وہ نفل ہوں گے تہجد نہیں ہوں گے۔ کیا یہ خیال صحیح ہے۔

جواب نہیں۔ ذیل کی روایت سے فعلاً بارہ رکعت سے زیادہ مگر محدود اور قولاً غیر محدود رکعات تہجد کی ثابت ہیں یعنی رکعات تہجد کی کوئی ایسی حد نہیں جس کے بعد کی نماز کو تہجد نہ کہا جاوے۔ قال الحافظ العلامۃ شیخ الاسلام مفتی الانام فی التلخیص الحبیر ففی حواشی المنذری (وھو الحافظ زکی الدین عبد العظیم المنذری استاذ الشیخ تقی الدین ابن دقیق العید) قیل اکثر ماروی فی صلوۃ اللیل سبع عشرۃ وھو عدد رکعات الیوم واللیلۃ وروی ابن حبان (ای فی صحیحہ) وابن المنذر والحاکم (ای فی مستدرکہ) من طریق عراک عن ابی ھریرۃ مرفوعاً اوتروا بخمس او بسبع او بتسع او باحدی عشرۃ او باکثر من ذلک اھ النور ص ۲۳۸

بہتر واں غریبہ در حل اشکال متعلق حدیث بنی الاسلام علی خمس

سوال ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ دیندار وہ شخص ہے کہ تمام امور شرعیہ میں شریعت کا پابند ہو عبادات معاملات۔ اخلاق۔ عادات وغیرہ لکہ اگر کوئی شخص محض فرائض خمسہ جو کہ ارکان اسلام قرار دئے گئے ہیں بنی الاسلام علی خمس اسی دال ہے اکتفا کرے اور دیگر امور شرعیہ کا پابندی نہ کرے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ دیندار ہے اور نہ [illegible] آخرت سے بچ سکتا ہے کیونکہ قانون سرکاری میں انتخاب کے ساتھ عمل کرنے والا اور بقیہ میں [illegible] یا تساہل کرنے والا مواخذہ ہوتا ہے کما لا یخفی۔ مگر حدیث میں ان ارکان کے موافق عمل در آمد کرنے [illegible] بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم روحی و جسمی فداہ نے افلح وابیہ

فرمایا ہے فلاح کے لفظ میں نجات کامل مفہوم ہوتی ہے قد افلح المؤمنون الذین ھم فی صلوٰتھم وغیرہ کے اطلاق سے اسکی تائید بھی ایک درجہ میں ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اگر نجات ناقص و فلاح ناقص مراد ہو تو اس اشکال میں کمی ہوگی مگر ایک دوسرا واقع ہوتا ہے وہ یہ کہ وفد عبد القیس کا غالبًا یہ واقعہ ہے انھوں نے ھل علی غیرھن سے سوال فرمایا تھا اسکے جواب میں جناب نے فرمایا کہ لا الا ان تطوع اس سے معلوم ہوا کہ نجات کامل محض ارکان خمسہ کی ادا سے ہوگی اگر نہ ہوتی تو آپ اور احکام کی پابندی کا حکم فرماتے اگر خلاف فخراج نہو تو کچھ تحریر فرمایا جاوے۔

جواب۔ فلاح سے مراد فلاح کامل ہی ہے حدیث اول کا مطلب یہ ہے کہ ان احکام کی التزام کی یہ خاصیت ہے فلاح کامل ہو باقی ہر شے کی خاصیت کی ترتب کیلئے کچھ شرائط اور موانع ہوا کرتے ہیں یہاں بھی ہیں و منہا الاشتغال والاخلال لاحکام اخر اور حدیث ثانی کا مطلب یہ ہے کہ ھل علیّ غیرھا من جنس ھذہ الاحکام قرینہ اس کا یہ ہے کہ جواب میں ارشاد ہوا لا الا ان تطوع دوسرے احکام سے نہ سوال میں تعرض ہے نہ جواب میں نفی اور کیسے ہو سکتا ہے ورنہ دوسرے نصوص کا ابطال لازم آوےگا و ھل یلتزمہ احد۔

تہترواں غریبہ در جواب از مسح ارجل

سوال۔ ایک مجتہد شیعہ میرے شناسا ہیں ایک دن وہ ایک آبشار کے کنارے پاؤں سکھلا رہے تھے تاکہ وضو کریں میرا ان سے ذرا انداق بھی ہے۔ میں نے مذاقیہ کہا کہ کیوں تمام دنیا سے اُلٹا وضو کرتے ہو۔ سیدھے ہو جاؤ اُس نے فورًا کھڑے ہو کر کہا کہ اس مسئلہ کو تم لوگوں نے نہیں سمجھا لو سنو فاغسلوا وجوھکم الایۃ پڑھکر کہا کہ چار فرض ہیں دو کا دھونا فرض اور دو کا مسح کرنا فرض ہے اسکی تشریح تیمم کے مسئلہ نے کر دی جن کا دھونا فرض تھا وہ تیمم میں رہ گئے اور جن کا مسح فرض تھا وہ معاف کئے گئے اگر پاؤں کا دھونا فرض ہوتا تو تیمم میں معاف نہ ہوتے چونکہ سر کا مسح معاف ہے معلوم ہوا کہ پاؤں کا بھی مسح تھا جو سر کی طرح معاف ہو گیا انتہی کلامہ۔ آپکی اس گفتگو کا مجھ سے کچھ جواب نہ بن پڑا مذاق میں ٹلانا پڑا البتہ اُسوقت سے ایک کھٹکا سے دل میں ہے

جواب۔ یہ تو محض ایک نکتہ تھا جو خود موقوف ہے پاؤں کی ممسوح ہونیکے ثبوت پر پھر اسکے ثبوت کو اس نکتہ پر مبنی کرنا دور صریح ہے کیا اس استلزام کی کوئی دلیل ہے کہ ساقط ہونا مستلزم ہے ممسوحیت کو تعجب ہے ایسے صریح تحکم سے آپ متاثر ہو گئے۔

چوہترواں غریبہ در حل عبارت قشیریہ متعلق انس

سوال۔ رسالہ قشیریہ صفحہ ۱۳۴ میں ان ادنی محل الانس انہ لو طرح فی لظی لم یکدر علیہ انسہ اسمیں لفظ لظی سے کیا مراد ہے نار دنیا یا طبقہ جہنم امید ہے کہ حضور اسکے جواب باصواب سے ضرور مشرف فرماویں گے۔

جواب ظاہراً تو طبقہ جہنم ہی مراد معلوم ہوتا ہے اور یہ یا تو مبالغہ ہے کما فی قولہ تعالی وان کان مکرھم لتزول منہ الجبال اور یا مقید ہے بقاء انس کے ساتھ یعنی اگر اس وقت انس باقی رہے تو نار لظی اس کو مکدر نہیں کرسکتی انس کی یہی خاصیت ہے جیسا بعض شراح حدیث نے حدیث لا یدخل الجنۃ من کان فی قلبہ مثقال حبۃ من خردل من کبر میں کہا ہے کہ یہ عدم دخول مقید ہے بقاء الکبر سے اور یا کہا جاوے کہ محل انس قلب ہے تعذیب بدن سے تعذیب قلب لازم نہیں جیسے معشوق کے مارنے سے چوٹ لگتی ہے مگر دل برا نہیں ہوتا۔

پچھترواں غریبہ در شرائط نافعیت تحقیق مصالح احکام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ احقر مدعا نگار ہے کہ اسمیں تو کوئی شک نہیں کہ اصل مدار ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ کا نصوص شرعیہ ہیں جنکے بعد ان کے امتثال اور قبول کرنے میں ان میں کسی مصلحت و حکمت کے معلوم ہونیکا انتظار کرنا بالیقین حضرت حق سبحانہ وتعالی کے ساتھ بغاوت ہے جس طرح دنیوی سلطنتوں کے قوانین کی وجوہ و اسباب اگر کسی کو معلوم نہ ہوں اور وہ اس معلوم نہ ہونیکے سبب ان قوانین کو نہ مانے اور یہ عذر کرے کہ بدون وجہ معلوم کئے ہوئے میں اسکو نہیں مان سکتا تو کیا اسکے باغی ہونے میں کوئی عاقل شبہ کرسکتا ہے تو کیا احکام شرعیہ کا مالک ان سلاطین دنیا سے بھی کم ہوگیا۔ غرض اسمیں کوئی شک نہ رہا کہ اصل مدار ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ کا نصوص شرعیہ ہیں لیکن اسی طرح اسمیں بھی شبہ نہیں کہ باوجود اسکے پھر بھی ان احکام میں بہت سے مصالح اور اسرار بھی ہیں اور گو مدار ثبوت احکام کا انپر نہو جیسا اوپر مذکور ہوا لیکن ان میں یہ خاصیت ضرور ہے کہ بعض طبائع کے لئے انکا معلوم ہوجانا احکام شرعیہ میں مزید اطمینان پیدا ہونے کیلئے ایک درجہ میں معین ضرور ہے گو اہل یقین راسخ کو اسکی ضرورت نہیں لیکن بعض ضعفاء کیلئے تسلی بخش و تقویت

بخشش بھی ہو (اور اسوقت ایسی طبائع کی کثرت ہی) اسی راز کے سبب بہت سے اکابر علماء مثل امام غزالی و خطابی و ابن عبد السلام وغیرہم رحمہم اللہ تعالی کے کلام میں اس قسم کے لطائف و معانی مذکور بھی پائی جاتے ہیں چونکہ ہمارے زمانہ میں تعلیم جدید کے اثر سے جو آزادی طبائع میں آگئی ہو اُس سے بہت سے لوگوں میں ان مصالح کی تحقیق کا شوق اور مذاق پیدا ہوگیا ہے اور گو اسکا اصل علاج تو یہی تھا کہ ان کو اس سے روکا جاوے (چنانچہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہی) لیکن تجربہ سے اسمیں باستثنا ر طالبین صادقین کے عام لوگوں کو اس سے روکنے کا مشورہ دینے میں کامیابی متوقع نہیں تھی اسلئے تسہیلاً للطامہ و تیسیراً علی العامہ بعض اہل علم بھی جستہ جستہ اسمیں تحریر و تقریر کرنے لگے ہیں اور اگر ان تقریرات و تحریرات میں صدود شرعیہ کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی تو اُن کو کافی سمجھکر کسی نئے مجموعہ کی ضرورت نہوتی مگر علوم حقہ و اتباع علوم حقہ کی قلت اور آراء فاسدہ اور اتباع اہواء مختلفہ کی کثرت کے سبب بکثرت اُن میں تجاوز عن الحدود سے کام لیا گیا ہے چنانچہ اس وقت بھی ایک ایسی ہی کتاب جسکو کسی صاحب قلم نے لکھا ہو مگر علم و عمل کی کمی کے سبب تمام تر رطب و یابس وغث و سمیں سے پر ہے ایک دوست کی بھیجی ہوئی میرے پاس دیکھنے کی غرض سے آئی ہوئی رکھی ہو اُسکو دیکھکر یہ خیال پیدا ہوا کہ ایسی کتابوں کا دیکھنا تو عامہ کو مضر ہے مگر عام مذاق کے بدل جانے کے سبب بدون اسکے کہ اُسکا دوسرا لوگوں کو بتلایا جاوے اس کے مطالعہ سے روکنا خارج عن القدرہ ہو اسلئے اسکی ضرورت محسوس ہوئی کہ ایک ایسا مستقل ذخیرہ ان مضامین کا جو ان مفاسد سے مبرّ ہو ایسے لوگوں کیلئے مہیا کیا جاوے تاکہ اگر کسی کو ایسا شوق ہو تو وہ اسکو دیکھ لیا کریں کہ اگر موجب منافع نہ ہوگا تو دافع مضار تو ہوگا۔ (البتہ جس طبیعت میں مصالح کے علم سے احکام الٰہیہ کی عظمت و وقعت کم ہو جاوے یا وہ انکو مدار احکام سمجھنے لگے کہ اُن کے انتفاء سے احکام کو منتفی اعتقاد کریں یا اُن کو مقصود بالذات سمجھکر دوسرے طریق سے اُن کی تحصیل کو بجائے اقامت احکام کے قرار دیلے جیسا کہ اوپر بھی ان مضار کی طرف اجمالاً اس قول میں اشارہ بھی کیا گیا ہے چنانچہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہی ؔ سو ایسے طبائع والوں کو ہرگز اسکے مطالعہ کی اجازت نہیں ہرحال وہ ذخیرہ یہی ہو جو آپکے ہاتھوں میں موجود ہے احقر نے غایت بے تعصبی سے اسمیں بہت سے مضامین کتاب مذکور بالا سے بھی جو کہ موصوف بصحت تھے لیلئے

عہ اور بہت زیادہ ان مضامین کا حجۃ اللہ البالغہ سے ماخوذ تھا جیسا کہ بعد اخذ کے حجۃ اللہ کے دیکھنے سے معلوم ہوا اور بعض جگہ ہمارے اکابر سے و للہ الحمد علی ان اخذنا لم یکن من غیر الماخذ ۱۲ منہ

ہیں اور اسمیں احکام مشہورہ کی کچھ کچھ وہی مصلحتیں مذکور ہونگی جو اصول شرعیہ سے بعید نہوں اور افہام عامہ کے قریب ہوں مگر یہ مصلحتیں نہ سب منصوص ہیں نہ سب مدار احکام ہیں۔ اور نہ ان میں انحصار ہے محض ایک نمونہ ہے اس بحث میں ہمارے زمانہ سے کسی قدر پہلے زمانہ میں حضرت مولانا شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ لکھ چکے ہیں۔ سنا ہے کہ ترجمہ اُس کا بھی ہو چکا ہے مگر عوام کو اُس کا مطالعہ مناسب نہیں کہ غامض زیادہ ہے اور اس ہمارے زمانہ میں بھی ایک مصری فاضل ابراہیم آفندی اعلیٰ المدرس بالمدرسۃ الخدیویہ نے ایک کتاب لکھی ہے جسکا نام اسرار الشریعت ہے اور جو ۱۳۲۸ھ میں مصر کے مطبع الواعظ میں چھپی ہے اور اسکے قبل ایک رسالہ حمیدیہ شائع ہو چکا ہے مگر یہ دونوں نحی کتابیں عربی زبان میں ہیں جنمیں سے حمیدیہ کا ترجمہ اُردو تو کئی سال ہوئے شائع ہو چکا ہے اور اس دوسری کتاب اسرار الشریعت کا ترجمہ کاندھلہ میں مولوی حافظ محمد اسمٰعیل صاحب کر رہے ہیں میری اس مجموعہ کے ساتھ ان دونوں کتابوں کا مطالعہ[عـــہ] کرنا معلومات میں ترقی دیگا اور چونکہ طرز ہر ایک کا جدا جدا ہے اسلئے ایک کو دوسرے سے مغنی نہ سمجھا گیا۔ میں نے ان دونوں کتابوں کا ذکر [illegible] بھی کیا ہے اور [illegible] بھی کہ میرے اس عمل کو تفرد نہ سمجھا جاوے اور اس تفرد کے شبہ کو صاحب حجۃ اللہ البالغہ نے بھی خطبہ میں اسکی اصل کو کتاب و سنت کے اشارات واضحہ سے ثابت کر کر رفع فرمایا ہے اور بطور مثال کے اسکے بعض بعض ماخذ کو بھی بیان فرمایا ہے اور نام اس کا المصالح العقلیہ للاحکام النقلیہ رکھتا ہوں حق تعالیٰ اسکو اسکے موضوع میں نافع اور ترددات و شکوک فی الاحکام کا دافع فرماوے والسلام

کتبہ اشرف علی عفی عنہ یکم رجب یوم الخمیس ۱۳۳۴ھ

چھیترواں غریبہ بہترویں کا تتمہ در توجیہ عجیب قراءۃ وارجلکم بالجر

اگر ہم جر جوار کے بھی قائل نہوں اور ارجل کے مسح ہی کو مان لیں تب بھی اس کا غیر مغسول ہونا لازم نہیں آتا بلکہ احتمال ہے کہ یہ وہ مسح ہو جو عین غسل کے وقت کیا جاوے یعنی دلک بوجہ اس کے کہ پاؤں کی جلد سخت ہوتی ہے اسلئے غسل کے ساتھ کہ مفہوم ہے ایک قراءۃ کا دلک کا حکم کہ مفہوم ہے دوسری قراءت کا فرمایا ہو۔

عـــہ اور تتمیم فائدہ کیلئے بعض دوسری مفید کتب کا بھی پتہ دیتا ہوں جن کا مطالعہ اس موضوع میں بصیرت بڑھا دیگا۔ الانتباہات المفیدہ للاحقر۔ العقل والنقل للمولوی شبیر احمد الدیوبندی کی سلسلہ مواعظ ہر فن اختر۔ وعظ روح الارواح [illegible] الحق [illegible] میں نکلتا ہے [illegible]

ستترواں غریبہ در تنبیہ متعلق بہ قاعدہ حجیۃ شرائع من قبلنا

اس قاعدہ اصولیہ میں ایک قید مشہور ہے کہ نقل کر کے نکیر نہ کیا گیا ہو اُس میں اتنی تنبیہ ضروری ہے کہ یہ ضرور نہیں کہ اُسی مقام پر نکیر ہو بلکہ کسی نص میں بھی نکیر ہونا کافی ہے۔ ورنہ تیرہویں یوسف علیہ السلام کے قصہ میں جو اُس شاہد کا قول منقول ہے ان کان قمیصہ قد من قبل الخ اور اس مقام پر نکیر نہیں ہے تو لازم آتا ہے کہ ہماری شریعت میں بھی حجت ہو وہو منتف۔ اس سے اُن لوگوں کا بھی جواب ہو گیا جو سجدہ ملائکہ و اخوان یوسف علیہ السلام سے جواز سجدہ تحیۃ پر استدلال کرتے ہیں وجہ جواب ظاہر ہے کہ دوسری نصوص میں نکیر موجود ہے۔

[illegible] فی قصۃ موسیٰ علیہ السلام مبنیان علی کون ما فعلہ [illegible] اباحۃ مال الحربی برضاہ ولو بعقد فاسد [illegible] الاولاد رضاع الا بن عقد فاسد [illegible] ومذہب الحنفیۃ۔ والثانی کون المعاھدۃ التی تحرم دم الحربی عاما للغالی والعالی فان موسیٰ علیہ السلام لم یعاھد ھم قالا ولم ینعقد العہد بالحال کان دم القبطی مباحا فلا معنی لتسمیۃ قتلہ عمل الشیطان واستغفارہ منہ ھذا۔

اٹھترواں غریبہ در عدم تنافی بین الرق وولدیت اسمٰعیل علیہ السلام

احادیث میں بعض اعمال کی فضیلت میں وارد ہے کہ مثل اعتاق اولاد نبی اسمٰعیل علیہ السلام کے ہے اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے جواب یہ ہے کہ حریت و رق میں ولد باپ کا تابع نہیں ہوتا ماں کا تابع ہوتا ہے تو اگر کسی قریشی نے جاریہ سے نکاح کر لیا تو اُس کی اولاد ولد اسمٰعیل علیہ السلام بھی ہے اور رقیق بھی۔

اناسی واں غریبہ در نقض ذمہ بہ شتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حنفیہ و شافعیہ اس مسئلہ میں مختلف ہیں مدت سے دونوں مذہبوں میں یہ تطبیق سمجھتا تھا کہ شتم دو قسم ہے ایک بطور اپنے مذہب کی تحقیق کے یہ نقض نہیں کیونکہ یا دینون بہ میں داخل ہے دوسرا بطور طعن و اہانت کے یہ نقض ہے کیونکہ یہ ما یدینون بہ سے زائد ہے و یدل علیہ قولہ تعالیٰ وان نکثوا ایمانھم من بعد عھدھم وطعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمۃ الکفر انھم لا ایمان لھم الآیۃ پھر شامی میں اسی کے قریب قریب تقریر نظر سے

گذری فجزاہ اللہ تعالیٰ علیہ۔

اسیواں غریبہ در امتناع تصورِ حق بالکنہ وتفاوتِ عارفین در تصور بالوجہ

سوال۔ تصورِ حق تعالیٰ کی جو چار قسمیں کی ہیں یعنی تصور بالوجہ، تصور لوجہ، بالکنہ، بکنہہ ان میں سے کاملین کو کونسی حاصل ہو جاتی ہے۔

الجواب۔ سب کو بالوجہ ہی ہوتا ہے مگر خود اس وجہ میں تفاوت ہے کسی کو اس وجہ کی کنہہ منکشف ہو جاتی ہے کسی کو اس وجہ کی بھی وجہ ہی مدرک ہوتی ہے۔

اکیاسیواں غریبہ در معتبر بودن ذکر غیر لسانی

سوال۔ اگر ذکر لسانی بلا اسماع نفس ہو تو ذکر سمجھا جائیگا یا نہیں بعض وقت اس طرح بھی کیا ہوں فقہ میں تو ادنیٰ جہر فقط اسماع نفس لکھا ہے اس صورت میں تو یہ نہ سری ہے نہ جہری اور یہ صورت اکثر نوم کے وقت پیش آتی ہے کہ اگر کسی قدر صوت کیساتھ کرتا ہوں تو نوم میں وقت ہوتی ہے اور بالکل زبان روکنے کو بھی دل نہیں چاہتا لہذا یہ صورت اختیار کرتا ہوں۔

جواب۔ فقہاء نے جو اعتبار نہیں کیا اسکے معنی یہ ہیں کہ احکام دنیویہ بدون اسکے معتبر نہیں نہ یہ کہ ثواب بھی نہیں ہوتا آپ بے تکلف ایسا کرتے رہیں۔

بیاسیواں غریبہ در غیر معتبر بودن حالے کہ باطلاع شیخ زائل شود

حال حضور والا نماز میں جو دل جیسی اور خضوع وخشوع پیدا ہو گیا تھا وہ حضرت کو اطلاع دینے کے بعد فوراً جاتا رہا عجیب حالت ہے جس حالت کا اظہار کرتا ہوں وہی حالت موقوف ہو جاتی ہے امید ہے کہ حضور تسلی فرمادینگے

تحقیق۔ وہ کیفیات معتبر نہیں جو مصلح کو اطلاع دینے سے جاتی رہیں۔ اطلاع دینا ضروری ہے خواہ ایک کیفیت بھی نہ رہے۔ کیفیات غیر اختیاریہ مطلوب ہی نہیں۔ ہاں جو امور اختیاری ہیں اُن میں کوتاہی نہ ہونا چاہئے نماز میں قلب کو خود حاضر کرنا گو حاضر نہ رہے۔

تیراسی واں غریبہ در رفع اشکال بحدیث واجعلنی فی اعین الناس کبیرا

حال حضرت مولانا و مرشدنا دامت برکاتکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ گزارش یہ ہے کہ (۱) (اجعلنی فی عینی صغیرا وفی اعین الناس کبیرا) یہ دعا مناجات مقبول میں ہے بوقت تلاوت (وفی اعین الناس کبیرا) کو خالی الذہن ہو کر پڑھتا تھا اور یہ خیال ہوتا تھا کہ یہ حالت تو ایسی ہے اور لوگوں کی نظر میں بڑا معلوم ہونیکی حضرت حق سے دعا کروں کل یہ خیال پیدا ہوا جب یہ حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہے تو اسمیں مصالح و حکم ہوں گے اور اللہ تعالیٰ کو یہ بھی دعا پسند ہوگی اگر طمع خواہد زمن سلطان دین + خاک بر فرق قناعت بعد ازیں) دنیا میں بھی کوئی مالک شفیق یہ نہیں چاہتا کہ میرا غلام لوگوں کی نظر میں ذلیل و خوار ہے اب یہ جی چاہتا ہے کہ اس دعا کو مع ملاحظہ معنی کے پڑھا کروں کیونکہ ایسی دعا میں نفس کو بھی لذت آتی ہے اور وہ لوگوں کی نظر میں بڑا بننا چاہتا ہے اور کمترین میں ایسی استعداد نہیں کہ امتیاز کر سکے کہ یہ خطرہ رحمانی ہے یا نفسانی لہذا حضور والا میں عرض رسا ہوں حسب معمول پڑھا کروں یا معنی کا بھی تصور کیا کروں کمترین کا طبعی مذاق یہی ہے کہ گمنام رہوں کوئی امتیازی حالت نہو

تحقیق نہایت مبارک مذاق ہے اور اس دعا کی حقیقت اس مذاق کی خلاف نہیں اور اس حقیقت کا سمجھنا موقوف ہے حکمت جاہ کے سمجھنے پر اور وہ یہ ہے کہ جاہ خود مقصود نہیں بلکہ ذریعہ ہے رفع مفسدہ کا اور وہ مفسدہ اذیت خلق ہے اسکا دافع جاہ ہے کہ وہ مانع ہوتا ہے ظالموں کی دست درازی سے پس اصل مقصود یہ ہے کہ اذیت عوام و حکام سے محفوظ رہے تاکہ بلا تشویش مشغول طاعت رہ سکے پس اس معنی کے تصور سے دعا کرنا نہ خلاف مذاق ہے نہ گاہ نفس کو اسمیں بڑے بننے کی لذت ہوگی۔

مسئلہ ۸۴ چوراسی واں غریبہ در حل بعض عبارت لوائح جامی رحمہ اللہ

سوال - لوائح جامی لائحہ بست و پنجم میں مذکور ہے کہ پیش عالم ظاہر حق است و حق باطن عالم عالم پیش از ظہور عین حق بود و حق بعد از ظہور عین عالم بلکہ فی الحقیقۃ یک حقیقت است ظہور و بطون و اولیت و آخریت از نسبت و اعتبارات اند - دوسرے مواضع میں بھی ایسا ہی مذکور ہے جیسا کہ لائحہ ہیزدہم میں ہے پس نسبت

عہ غور کرنے سے سمجھ میں بھی آسکتے ہیں ۱۲ منہ

درخارج الا حقیقتے واحد کہ بواسطہ تلبس بشیون و صفات متکثرہ متعدد می نماید نسبت بآنان کہ در ضیق مراتب محبوس اند و با حکام و آثار آں مقید۔ اول سے اخیر تک بہت جگہ اسمیں ایسا ہی مضمون ہے۔ اس کا مطلب حل نہیں ہوا بہت مرتبہ مطالعہ کر چکا ہوں توقع قوی ہے کہ جواب شافی مرحمت فرمایا جاوے۔

الجواب ۔یہاں ایک اصل ہے اور بعض اصطلاحات ہیں ان کے استحضار سے ایک یہ عبارت کیا غالباً تمام لوائح حل ہوجاویگی۔ وہ یہ کہ محقق فی الخارج ان حضرات کے نزدیک صرف ایک وجود واجب ہے اور دوسرے موجودات اُس وجود حقیقی کی ساتھ ایک خاص تعلق رکھنے کے سبب متصف بالوجود ہیں اور اس تعلق کی کیفیت ان حضرات کے نزدیک ایسی ہے جیسے متصف بالعرض کا تعلق متصف بالذات کے ساتھ پس اس بنا پر موجود بالذات صرف ذات حق ہے اور ممکنات موجود بالعرض اور اسی مرتبہ میں ممکنات کو غیر موجود بھی کہدیا جاتا ہے جیسے جالسین سفینہ کو غیر متحرک بالذات میں کہا جاسکتا ہے۔ اور چونکہ یہ موجود بالعرض مشاہد ہے اور موجود بالذات غیر مشاہد اسلئے عالم کو ظاہر حق اور حق کو باطن عالم کہدیا پس ظاہر و باطن کے وہ معنی نہیں جس معنی کر روح کو باطن انسان اور جسد کو ظاہر انسان کہا جاتا ہے بلکہ ظاہر بمعنی مظہر و باطن بمعنی ذی مظہر ہے فلا اشکال اور چونکہ ما بہ الاتصاف بالذات و ما بہ الاتصاف بالعرض شی واحد ہے محض تغائر اعتباری ہوتا ہے اسلئے دونوں متغائرین بالاعتبار کو ایک دوسرے کا عین کہا جاسکتا ہے اور اس ما بہ الاتصاف کے اعتبار سے دونوں اتصاف کو اور پھر ان دونوں اتصاف کے اعتبار سے دونوں متصف کو تجوزا و تسامحاً عین کہنا صحیح ہوسکتا ہے اور درحقیقت حکم عینیت کا خود اُن دونوں حیثیتوں میں ہے پس اس بنا پر عالم اور حق کو عین کہدیا اور اس میں قبل ظہور و بعد ظہور دونوں حالتیں اصل میں متساوی ہیں۔ مگر چونکہ قبل ظہور عالم میں خفا محض تھا اسلئے اسکو حق میں مندرج کہدیا اور بعد ظہور امر بالعکس ہوگیا اسلئے اسکے عکس کا حکم کردیا پس یہ عینیت بمعنی اتحاد الشیئین نہیں بلکہ بمعنی وحدت شئی واحد ہے

مشورہ۔ ایسی کتابیں دیکھنا مضر ہیں آئندہ نہ پوچھا جاوے۔

۸۵ پچاسی فوائد غریبہ در تقریر اشارہ بہ لطائف ستہ از حدیث فی ضیاء القلوب

باید دانست کہ لطائف شش اند یعنی شش موضع اندر جسم انسان کہ پر فیوض و پر انوار و مشتمل بسیار برکات
اول لطیفہ قلبی کہ مقام او دو انگشت فرد تر زیر پستان چپ است و نور او سرخ است۔ **دوم** لطیفہ

روحی کہ مقام او دو انگشت فروتر زیر پستان راست است و نور او سفید است **سوم** لطیفہ نفس کہ موضع آں زیر ناف است و نور او زرد است **چہارم** لطیفہ سری مقام آں ما بین سینہ و نور او سبز است۔ **پنجم** لطیفہ خفی مقام آں بالائے ابرو و نور او نیلگوں است **ششم** لطیفہ اخفی محل آں ام الدماغ است و نور او سیاہ است مثل سیاہی چشم حدیث ثم وضع (صلی اللہ علیہ وسلم) یدہ علی ناصیتہ ای ابی محذورۃ ثم امرھا علی وجھہ من بین ثدییہ (وفی نسخۃ من بین یدیہ) علی کبدہ ثم بلغت ید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سرۃ ابی محذورۃ ثم قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بارک اللہ لک وعلیک الحدیث (ابن ماجہ باب الترجیع فی الاذان)

ترجمہ۔ پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک ابو محذورہ کے مقدم راس پر (یعنی سر کے اگلے حصہ پر) رکھا پھر اس (ہاتھ) کو ان کے چہرہ پر سے گذارا (اس طرح سے کہ) انکے دونوں پستانوں کے درمیان ہو (ہوتا ہوا اور دوسرے نسخہ پر ان کے دونوں ہاتھوں کے درمیاں جو جسم کا سطح ہے اس پر سے لگتا ہوا) انکے جگر پر (گذرا) پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا دست مبارک ابو محذورہ کی ناف پر پہونچا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالی تمھارے لئے اور تمھارے اوپر برکت فرماوے۔ روایت کیا اسکو ابن ماجہ نے۔

ف لطائف کی ماہیت اجمالیہ بھی مضمون دہم[5] کے فائدہ کے تحت میں گذر چکی ہے اور وہاں یہ بھی مذکور ہوا ہے کہ ان لطائف کا خاص خاص تعلق جسد مادی کے بعض بعض اجزا سے ہے اسکی تفصیل ضیاء القلوب کی عبارت بالا میں مذکور ہے اور گو اصل دلیل ان تخصیصات کی کشف ہے اور درود نص پر موقوف بھی نہیں لیکن درجہ استیناس میں یہ حدیث ان مقامات کی طرف اس طرح مشیر ہو سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک ایصال برکت کیلئے انہی خاص مقامات پر پھیرا۔ پھر برکت کی دعا فرمائی۔ سو یہ تو ضروری بات ہے کہ ان مقامات کو قابلیت للبرکت میں دوسرے مقامات پر ترجیح ہے اگر آپ نے قصداً ایسا کیا تب تو ترجیح ظاہر ہے اور اگر اتفاقاً ایسا کیا تو اس اتفاق کا واقع ہونا خدا ساز ترجیح کی علامت ہے اور بعد انضمام کشف کے اس ترجیح کی بنا قریب یہی خاص تعلقات ہیں ان لطائف کے ان خاص خاص اجزا جسد مادی کے ساتھ چنانچہ مقدم راس محل ہے ام الدماغ کا جس سے لطیفہ اخفی متعلق ہے اور وجہ مشتمل ہے بالائے ابرو پر جو محل ہے لطیفہ خفی کا اور دونوں پستانوں کے درمیان سینہ ہے جو مقام ہے لطیفہ سر کا اور ظاہر ہے کہ جب طبعی حالت

[5] یعنی النکت الدقیقہ میں ضیاء القلوب سے ۱۲ منہ

کھلا ہوا ہاتھ بلکہ قصداً پھیلا ہوا جیسا کہ قصداً ایصال برکت اسکا قرینہ ہے۔ دونوں پستانوں کے درمیان میں کو ہوتا ہوا نیچے کو گذریگا جیسا کہ سرّہ تک پہونچا اس نیچے کو گذرنے پر دال ہے تو عادۃً دونوں پستان کے تحت سے بھی مس کریگا اور یہ دونوں مقام میں لطیفہ روح و لطیفہ قلب کے اول کیلئے راست ثانی کیلئے چپ خصوص حدیث کے دوسرے نسخہ پر کہ بجائے ثدییہ کے یدیہ ہے اور مابین یدین کی دلالت اس اشتمال تحت الثدیین پر (جبکہ اس کی ساتھ کوئی استثنار نہو جیسا کہ یہاں استثنار نہیں ہے اور مقصود مقام الذی الی ثم ہے خود مقتضی ہے استیعاب محل مرور کو) اور بھی واضح ہے پھر دونوں پر کبد پر کو گذرنا گویا یہ نص ہے ثدیین کے تحت سے مس کرنے پر پھر اس مرور علی الکبد کی حالت میں اگر ید مبارکہ کا میلان خاص ایمن کی طرف مان لیا جاوے تو پھر ناف پر گذرنا جو کہ وسط میں ہے تکلف بعید کا محتاج ہوگا جسکا بدون دلیل کی قائل ہونا تحکم ہے اسلئے ماننا پڑیگا کہ ہاتھ کو دونوں طرف نسبت برابر تھی پس جب کبد کا ذکر پستان راست کے تحت پر مرور کا قرینہ ہوگا۔ پس ہر حال میرا قریب کا قرینہ ہے تو یہ مقدمہ تساوی نسبت پستان چپ کے تحت پر مرور کا قرینہ ہوگا۔ پس ہر حال یہ بھی ہے کہ دونوں لطیفوں کے مقاموں پر ید مبارکہ کا مرور مانا جاوے اور سرّہ پر گذرنا جو کہ محل ہے لطیفہ نفس کا یہ توضیح مدلول ہے حدیث کا پس اس طرح سے ان خاص خاص مقامات سے ان خاص خاص لطائف کے تعلقات کے مدلول ہوگئے فتفکر و تشکر واللہ اعلم۔

ایک نکتہ لطیفہ کے درجہ میں حدیث کے مدلول ہوگئے فتفکر و تشکر واللہ اعلم۔

ف۲۔ ان لطائف میں سے بعض کا نام تو نصوص میں بھی مذکور ہے جیسے روح اور قلب اور نفس اور بعض کا غیر مذکور ہے جیسے سر اور خفی اور اخفی۔ بعض نے ان کی مذکوریت کے دعوی کیلئے اتنا بعید تکلف کیا ہے جو قریب تحریف کے ہے۔ چنانچہ دو کو تو سورۂ طٰہٰ کی آیت وان تجھر بالقول فانہ یعلم السر واخفی میں لفظاً اور خفی کو اخفی کے تقابل سے دلالۃً مذکور مانا ہے مگر جسکو ذرا بھی زبان سے مس ہوگا وہ یقیناً اس دعوی کو باطل سمجھیگا اور اس سے بڑھ کر جہل وہ ہے جسکا بعض نے دعوی کیا ہے کہ صوفیہ کی اصطلاح میں جن اشغال کا نام مقاماً محموداً اور سلطاناً نصیراً ہے وہ اسی عنوان سے قرآن مجید میں مذکور ہیں نعوذ باللہ من التحریف۔ یہ جہل بعینہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے کہا تھا کہ مولوی لوگ جو فاتحہ دینے سے منع کرتے ہیں اتنا نہیں سمجھتے کہ قرآن مجید میں جو سورہ فاتحہ نازل ہوئی ہے وہ خاص فاتحہ ہی دینے کی نازل ہوئی ہے اور اسی لئے تو اس کا نام فاتحہ ہے۔ ماشاء اللہ خود ہی اپنی طرف سے ایک اصطلاح تجویز کی اور قرآن مجید کی تفسیر کو اس کا تابع بنا دیا اللھم احفظنا واصلحنا۔

ف ۳ نفس بقول محققین عالم خلق یعنی مادیات سے ہے عالم امر یعنی مجردات سے نہیں پس اسکو لطائف میں سے شمار کرنا تغلیباً ہے اسی بنا پر بعض اکابر کے کلام میں لطائف خمسہ کا عنوان واقع ہوا ہے پس ترکیب انسان کی دس اجزا سے ہے پانچ عالم خلق سے ہیں چار عنصر اور ایک نفس اور پانچ عالم امر سے یعنی لطائف خمسہ کشاف اصطلاحات الفنون میں مجمع السلوک سے نفس کا مادی ہونا ایک عبارت میں نقل کیا ہے ان النفس جسم لطیف کما فی افواہ ظلمانیۃ غیر قابلہ منتشرۃ فی اجزاء البدان کالزبد فی اللبن والدھن فی الجوز واللوز والروح اور روحانی آلۃ للنفس کما ان البدن الۃ لھا ایضاً فان الحیوٰۃ فی البدن انما تبقی بشرط وجود الروح فی النفس اھ بحث الروح رہا یہ کہ نفس سے بحث کرنا اور عناصر سے بحث نہ کرنا وجہ اسکی یہ ہے کہ غرض صوفی کی تصفیہ نفس سے متعلق ہے عناصر سے نہیں۔

چھیاسی واں غریبہ در رفع اشکال بر حرمت بیع باذان اول جمعہ

فقہانے فرمایا ہے کہ جمعہ کی اذان اول سے بیع وغیرہ حرام ہوجاتی ہے اور اس پر آیت سورۂ جمعہ سے استدلال کیا ہے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ نزول آیت کیوقت یہ اذان اول نہ تھی تو یہ آیت میں کیسے مراد ہو سکتی ہے اور جب مراد نہیں تو اس سے استدلال کیسے ہو سکتا ہے جواب یہ ہے کہ مراد تو اس سے اذان ثانی ہی ہے لیکن اشتراک علت سے حکم متعدی ہو جاویگا اذان اوّل کی طرف پس آیت سے استدلال بواسطہ قیاس کے ہے اور کلام فقہا کا بھی محمل ہے فارتفع الاشکال۔

ستاسی واں غریبہ در تحقیق قاعدہ مناظرہ لایجوز النقل من دلیل الی دلیل آخر

اہل مناظرہ ایک دلیل پر جب اشکال واقع ہو اسکو چھوڑ کر دوسری دلیل کی طرف منتقل ہونیکو ناجائز کہتے ہیں اور ہونا بھی چاہیے ورنہ قیامت تک کوئی کلام ختم ہی نہو دلیلیں تو غیر متناہی ہو سکتی ہیں خواہ صحیح ہوں یا غلط اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قصہ محاجہ نمرود کا قرآن مجید میں مذکور ہے جسمیں آپنے دلیل اول کو چھوڑ کر دوسری دلیل کی طرف انتقال فرمایا۔ جواب یہ ہے کہ اس قاعدہ میں تفصیل ہے وہ یہ کہ یہ عدم جواز اُسوقت ہے جب داعی اس نقل کا مستدل کا عجز ہو اور یہاں ایسا نہیں ہوا جواب بہت صاف تھا کہ تو احیا روامانت کے معنی نہیں سمجھا اور جب داعی مخاطب کی غباوت ہو کہ وہ دلیل کی حقیقت

نہیں سمجھا اور نہ سمجھنے کی امید اُس وقت یہ نقل جائز اور عین مقتضائے شفقت ہے اور یہاں ایسا ہی ہوا۔

اٹھاسی واں غریبہ در انطباق مسئلہ کلام بر آیت قرآنیہ ۸۸

قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الزخرف انا جعلناہ قرآنا عربیا لعلکم تعقلون ؑ وانہ فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم ؕ استدل المعتزلۃ بقولہ جعلناہ علی حدوث القرآن والجواب حملہ علی الکلام اللفظی ولا نزاع فیہا ھذا ھو المشہور قلت ولو فسر ام الکتاب بالعلم الالٰھی کما فی الدر المنثور فی سورۃ الرعد بروایۃ عبد الرزاق وابن جریر عن سیار عن ابن عباس رضی اللہ عنہ انہ سأل کعبا رضی اللہ عنہ عن ام الکتاب فقال علم اللہ ما ھو خالق وما خلقہ عاملون فقال لعلمہ کن کتابا فکان کتابا فی مرتبۃ الظہور لاستحالۃ کون القدیم حادثا کانت الآیۃ دالۃ علی قدم الکلام النفسی وتفسیر قولہ لدینا بکونہ فی مرتبۃ الصفات التی ھی اقرب الی الذات وتفسیر قولہ لعلی بکونہ عالیا عن الحدوث وقولہ حکیم بحکم لان القدیم لا یتغیر والمسئلتان عقلیتان وانما ذکرت تبرعا وتقویۃ للعقل بالنقل ومثل دلالۃ القرآن علی المسئلۃ یدل الحدیث علیہا فان مسلما روی عن خولۃ بنت حکیم قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من نزل منزلا فقال اعوذ بکلمات اللہ التامات من شر ما خلق لم یضرہ شیء حتی یرتحل من منزلہ ذلک ورد فی الحدیث الاستعاذۃ بکلمات اللہ وقد ذم القرآن الاستعاذۃ بالمخلوق حیث قال وانہ کان رجال من الانس یعوذون برجال من الجن الآیۃ فلو کانت کلمات اللہ الشاملۃ للکلام مخلوقۃ لم یأذن فی الاستعاذۃ بہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھذا ظاہر جدا۔

نواسی واں غریبہ در رفع اشکال مشہور متعلق تقسیم موجود الی الخارجی والذہنی ۸۹

تقریر الاشکال ان الموجود الذہنی موجود فی الذہن والذہن موجود فی الخارج والمظروف المظروف شیء یکون مظروفا لذلک الشی کما ھو بدیہی فلزم کون الموجود فی الذہن موجودا فی الخارج ویلزم کون الموجود فی الخارج مقسما للموجود وفی الذہن وقد کانا قسیمین۔

والجواب على ما ادى اليه نظرى ان الموجود فى الخارج الذى هو قسيمه هو ما كان موجودا فى الخارج بلا واسطة (اى بلا واسطة الذهن) وهو غير شامل للموجود الذهنى الذى وجد فى الخارج بواسطة الذهن فتبصر وتشكر۔

نوےواں غریبہ در رفع اشکال متعلق بوجوب وتر

روى النسائى فى باب المحافظة على الصلوات الخمس ان رجلا من بنى كنانة يدعى المخدجى سمع رجلا بالشام يكنى ابا محمد يقول الوتر واجب (اى حتم كهيئة المكتوبات) قال المخدجى فرحت الى عبادة بن الصامت رضى الله عنه فاعترضت له وهو رائح الى المسجد فاخبرته بالذى قال ابو محمد فقال عبادة كذب ابو محمد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول خمس صلوات كتبهن الله على العباد الخ قلت قد اشكل الحديث على الحنفية فى قولهم بوجوب الوتر لان الوتر لو كان واجبا فى حقنا لكان فرضا فى حق الصحابة لان الفارق بين الفرض والواجب هو الظنية والظنى فى حقهم لوصول الدليل منه صلى الله عليه وسلم بلا واسطة فلما نفى الصحابى فرضيته انتفى وجوبه وهذا اشكال قوى وحله على ما افهمنى الله تعالى بمنع عدم الظنية فى حق الصحابة فان الظنية تكون تارة فى الطريق وهو منتف فى حق الصحابة وتكون تارة فى الدلالة وهو مشترك بيننا وبينهم ولا يلزم كون هذا الظنى فرضا فى حقهم ليلزم من انتفائه الوجوب وان لم يكن هذا العنوان فى اصطلاحهم۔

اکیانوےواں غریبہ در معنی تقیید تکفیر صغائر بعدم غشیان الکبائر

روى الترمذى فى فصل الصلوات الخمس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن ما لم يغش الكبائر الحديث۔

وظاهره انه اذا غشى الكبائر لم تكن كفارات للصغائر وليس كذلك فوجه الحديث ان كلمة ما عامة شاملة للصغائر والكبائر فالمعنى ان كونها كفارة لجميع المعاصى مقيدة بعدم غشيان الكبائر واما اذا غشى الكبائر فلا تكون كفارة لجميعها اما كونها كفارة لبعضها

فلیس بمتنفٍ فافهم۔

بانوے وال غریبہ در توجیہ بودن مسجد نبوی مصداق لمسجد اُسس علی التقوٰی (سنہ ۹۲)

روی الترمذی فی باب ما جاء فی المسجد الذی اسس علی التقوی عن ابی سعید الخدری قال امتری رجل من بنی خدرة ورجل من بنی عمرو بن عوف فی المسجد الذی اسس علی التقوی فقال الخدری هو مسجد رسول الله صلی الله علیه وسلم وقال الآخر هو مسجد قبا فاتیا رسول الله صلی الله علیه وسلم فی ذلک فقال هو هذا یعنی مسجده وفی ذلک خیر کثیر الحدیث وهذا مشکل لاجماع اهل التفسیر علی کونه مسجد قبا قلت یحتمل ان یکون النزاع فی عموم المسجد المؤسس علی التقوی للمسجد النبوی بعد الاتفاق علی صدقه علی مسجد قبا فاثبت احدهما بطریق الدلالة لان المسجد الذی انشأه الصحابة لما کان مؤسسا علی التقوی کان المسجد الذی اسسه النبی صلی الله علیه وسلم کذلک بالاولی فنفاه الآخر نظرا الی عبارة النص فقضی رسول الله صلی الله علیه وسلم للمثبت فافهم

ترانوے وال غریبہ در اثبات تصرف از نبی صلی اللہ علیہ وسلم (سنہ ۹۳ عـه)

روی الترمذی فی باب ما جاء فی السجدة فی النجم عن ابن عباس رضی الله عنه قال سجد رسول الله صلی الله علیه وسلم فیها یعنی النجم والمسلمون والمشرکون والجن والانس الحدیث وکثیرا ما یقع السوال عن سبب سجدة المشرکین واقرب الاجوبة عندی کونها بتصرف النبی صلی الله علیه وسلم وفیه اثبات التصرف ولو قلیلا من الکاملین لاسیما النبی صلی الله علیه وسلم والله اعلم۔

چورانوے وال غریبہ در اصل وصول ثواب طاعت بدنیہ الی الاموات (سنہ ۹۴)

روی الترمذی فی باب المتصدق یرث صدقته عن امرأة فقالت یا رسول الله کان علیها ای علی امی صوم شهر قال صومی عنها الحدیث قلت هو اصل فی وصول ثواب العبادة البدنیة کما هو مذهب الحنفیة ولا یلزم منه کفایة هذا الصوم لاحتمال ان یکون مخصوصا لها او مطلق النفع لها قلت ویدل حدیث ابی هریرة رض رجلا بان یصلی رکعتین فی مسجد العشار ویقول هذه

عـه [illegible] ۱۲

لابی هریرة علی وصول الثواب الی الحی ویدل تضحیة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن امتہ علی وصولہا الی من سیولد وذکرت المسئلتین تبعا لمسئلة الباب۔

پچانوے۹۵ واں غریبہ در اشکال متعلق تصدیق دعوی قاتل عدم قتل را

روی الترمذی فی باب حکم ولی القتیل فی القصاص والعفو عن ابی ہریرة قال قتل رجل فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فدفع القاتل الی ولیہ فقال القاتل یارسول اللہ واللہ ما اردت قتلہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انہ ان کان صادقا فقتلتہ دخلت النار فخلاہ الرجل الحدیث ویرد علی الحدیث ان قول القائل ہذا ان کان حجة شرعیة فکیف اذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قتلہ وان لم یکن حجة شرعیة فکیف یجب علی الولی قبولہ والجواب عندی ان معناہ انہ ان کان صادقا فی قلب الولی فح لایحل قتلہ دیانة۔

چھیانوے۹۶ واں غریبہ در تحقیق کفارہ بودن حدود

روی الترمذی فی باب ماجاء ان الحدود کفارة لاہلہا عن عبادة بن الصامت قال علیہ السلام فی ما علیہ البیعة ومن اصاب من ذلک (کالسرقة والزنا) شیئا فعوقب علیہ فہو کفارة لہ الحدیث ظاہرہ یشکل علی الحنفیة وہم ان یقولوا انہا تکون کفارة لاصل الاثم ثم یعاقب علی ترک التوبة کما فی المرقاة ارتکاذنب اخر غیرہ ما وقع علیہ العقاب اھ والذی اضطرہم الی التاویل قولہ تعالی فی قطاع الطریق بعد ذکر حدہم ذلک لہم خزی فی الدنیا ولہم فی الاخرة عذاب عظیم وقولہ تعالی فی السارق بعد ذکر حدہ فمن تاب من بعد ظلمہ واصلح فان اللہ یتوب علیہ وقولہ علیہ السلام للعاہر الحجر وحسابہم علی اللہ تعالی رواہ الترمذی فی باب ماجاء لاوصیة لوارث ولو حمل قولہم علی عدم التکسیر لاصل الاعمال یدل الحدیث علی ان العقاب یکون فی اکثر العادة سببا للتوبة فکونہا کفارة بواسطة التوبة لابنفسہا

ستانوے۹۷ واں غریبہ در تفصیل حکم نذر فی المعصیة وفیما لایملک

روی الترمذی فی ابواب النذور والایمان قولہ علیہ السلام لانذر فی معصیة وکفارتہ کفارة

يمين وقوله عليه السلام من نذر ان يعصي الله فلا يعصه وقوله عليه السلام ليس على العبد نذر فيما لا يملك والتفصيل فيه انه ان كان الجزاء معصية فلا ينعقد كالعبث الغناء وهو المراد في الحديث الثاني حيث لم يذكر فيه الكفارة وان كان الجزاء طاعة والشرط معصية ينعقد ويخير بين الايفاء والكفارة وهو المراد في الحديث الاول وقوله تعالى [illegible] والحديث الثالث شامل له الا ينعقد عليه كصوم الدهر اذا اضعف عنه فلا يجب [illegible] فيه بل كفارة اليمين وفي التفسير المظهري كلام مشبع في الباب -

اٹھانوے واں غریبہ در بودن لسان اشد از سیف در فتنہ ۹۸

روى الترمذي في باب ما جاء في الرجل يكون في الفتنة قال عليه السلام اللسان فيها اشد من السيف الحديث معناه عندي ان اللسان اكثر ما يكون سببا للسيف فكان لا بد اشد منه -

ننانوے واں غریبہ در عدم استلزام غلبہ در محاجہ مر حقانیت را ۹۹

روى الترمذي في باب ما جاء في التشديد على من يقضي له بشيء وقوله عليه السلام لعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض فان قضيت لاحد منكم بشيء من حق اخيه فانما اقطع له قطعة من النار فلا ياخذ منه شيئا الحديث - دل باشتراك العلة على عدم استلزام الغلبة في المناظرة كونه على الحق لاحتمال كونه الحن ولا ينافي الحديث نفاذ قضاء القاضي ظاهرا وباطنا لاحتمال دلالته على عدم الحل لا على عدم الملك -

سواں غریبہ در تحقیق مسئلہ نفاذ قضاء قاضی ظاہراً و باطناً ۱۰۰

سوال - ایک کتاب موسوم بہ مجموعۂ فتاوی حصہ اول صفحہ ۵۶ باب اٹھارہویں میں یہ مسئلہ ہے کہ قضاء قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہو جاتا ہے یعنی اگر کوئی شخص کسی عورت پر دعوی کرے کہ یہ میری عورت ہے اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کرکے مقدمہ جیت لیا اور وہ عورت اسکو ملجاوے تو وہ عورت عند اللہ و عند الناس حلال ہو جاویگی اور صحبت اس سے جائز ہوگی اور خدا کے نزدیک مواخذہ میں گرفتار نہ ہوگا جیسا کہ ہدایہ چھاپہ

مصطفائی کی جلد دوسری صفحہ ۱۲۵ میں موجود ہے۔ اب گذارش یہ ہے کہ یہ حکم عند الناس کے مقابلہ میں تو جیسا کہ لکھا ہے ٹھیک معلوم ہوتا ہے مگر عند اللہ خیال میں نہیں آتا ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ سمیع و بصیر ہیں انکو ان سب واقعات کی خبر ہے تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ عورت کیسے حلال ہوئی نور الہدایہ ترجمہ اردو شرح وقایہ مؤلفہ مولوی وحید الزماں نفاذ قضاء قاضی ملاحظہ فرما کر حضور اسکے جواب سے مطلع فرماویں تاکہ جو شبہ ہے وہ رفع ہو جاوے

الجواب۔ مفصلاً سمجھنا تو اس مسئلہ کا زبانی آسان ہے باقی مجملاً اتنا لکھے دیتا ہوں کہ صحبت کا حلال عند اللہ ہونا موقوف ہے نکاح کے منعقد ہو جانے پر خواہ طریق انعقاد میں گناہ ہی ہو مثلاً اگر کوئی شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیکر اسکی بی بی کو طلاق دلوالے اور وہ جب طلاق دیدے تو بعد عدت کے عورت کو قتل کی دھمکی دیکر اس سے ایجاب و قبول کے الفاظ کہلوالے تو طلاق بھی واقع ہو جائیگی اور نکاح بھی منعقد ہو جائیگا البتہ اس طریق کے اختیار کرنے کا اسکو سخت گناہ ہوگا۔ پس اسی طرح اس طریق مذکور فی السوال میں یہ شخص گناہگار ہوگا لیکن نکاح منعقد ہو جاویگا پس صحبت کے حلال ہونے پر کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ فرع ہے صحت نکاح کی البتہ نکاح کے منعقد ہونے کا سوال ہو سکتا ہے جبکہ واقع میں نکاح نہیں ہوا سو اس انعقاد کا سبب قضاء قاضی ہے دو شخصوں کی شہادت پر جنکو قاضی سچا سمجھتا ہے بشرطیکہ عورت کسی کی منکوحہ و معتدہ نہ ہو۔ باقی قضاء قاضی کا سبب ہو جانا یہ لکھنے سے سمجھ میں نہ آویگا کبھی ملاقات کے وقت پوچھئے گا انشاء اللہ تعالیٰ اطمینان کردونگا۔ ۲۲ جمادی الاولی ۱۳۳۳ھ۔

ضمیمہ متعلقہ مسئلہ بالا جسکی سائل یا لاسے ملاقات کیوقت زبانی تقریر کیگئی

اصل میں سب حقوق ملک حق تعالیٰ کی ہیں مگر احتیاج عبد کی مصلحت سے حق تعالیٰ نے ان حقوق کے احداث انہاء کا (کہ عبارت ہے عقد و فسخ سے) اختیار عبد کو بھی دیدیا اور جس طرح عبد کی مصلحت اسکو مقتضی ہے کہ اسکو اسکے نفس میں یہ اختیارات دئے جاویں اسی طرح بعض احوال میں اسکی مصلحت اسکو بھی مقتضی ہے کہ اسکے نفس میں اسکے حکام کو بھی یہ اختیارات دئے جاویں اور وہ بعض احوال اختلاف و نزاع فیما بین کا حال ہے کیونکہ ایسے وقت میں بجز عطاء اختیار للحکام کے ان حقوق کے طے ہونیکی کوئی صورت نہیں اور گو اسمیں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ صورت اختیار بھی اسکے لئے کافی ہے حقیقت اختیار کی حاجت نہیں لیکن ایسا ہونے سے نزاع و فساد کبھی منقطع نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اس مدعی علیہا کا واقع میں اگر نکاح صحیح نہ ہوا تو

اصل بمطبوعہ میں اسی طرح ہے بیاض ہے غالباً یہاں اس قدر عبارت رہگئی ہے یا اسکو قضاء بھی ملحق ہونا چاہئیے مسودہ سابقہ میں ہونا چاہئیے ہوسکی ۱۲ محمد شفیع عفی عنہ ۲۶ ذی قعدہ ۱۳۹۰ھ

... وہ اپنے کو بیگانگی ... مرد عورت کے حقوق ادا نہ کرے اور ہمیشہ تباعد ... رہیگا پس صورت
... ایسے نافذ ہو گئی پس ضرور حقیقۃ ... اختیار ثابت ہونا چاہئے اور چونکہ ملک کا اثبات اور رفع خود اسکے
اقسام ہیں تصرف ... وقت بھی اسی پر عقد و فسخ پر مبنی ہے اسلئے حکام کے اختیارات کا محل بھی یہی ہوگا
... رسالت ہونگے کہ وہ بلا واسطہ عقد و فسخ کے خود صاحب حق کے تصرفات کی بھی حیثیت رافع حقوق
کے نہیں ہوتے گو بعض جگہ اباحت ہو جاتی ہے کالاموال اور بعض جگہ اباحت بھی نہیں ہوتی کالفروج اسلئے
ان عقود و فسوخ کو محل نفاذ قضاء ظاہراً و باطناً رکھا گیا اب یہ بات محتاج دلیل نقلی رہ گئی کہ حق تعالیٰ نے
ایسے اختیارات حکام کو عطا فرمائے ہیں یا نہیں سو اسکے لئے حدیث شاهداك زوجاك کہ مرفوع
حکمی ہے کما فی رد المحتار کتاب القضاء قال محمد فی الاصل بلغنا عن علیؓ ان رجلا اقام
عنده بینة علی امرأة انه تزوجها فانكرت فقضى له بالمرأة فقالت انه لم یتزوجنی فاما
اذا قضیت علی فجدد نکاحی فقال لا اجدد نکاحك الشاهدان زوجاك قال وبهذا ناخذ اھ
قلت وبلاغات محمد مسندة اور حدیث تفریق فی اللعان کہ مرفوع حقیقی ہے کافی دلیل ہے اور نظائر اسکے
بعض متفق علیہ ہیں کالولایۃ فی النکاح والتفریق فی العنۃ اور بعض مختلف فیہ ہیں اسمیں بعض صرف
امام صاحب کے نزدیک ہیں کمحل البحث اور بعض دوسرے ائمہ کے نزدیک بھی جیسے تفریق فی الاعسار تو امام
صاحب پر اسمیں شبہ توسع کا بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ بعض جگہ ان کے یہاں تضییق بھی ہے اور حقیقت
امر کی ان سب نظائر میں متحد ہے خصوصیت شہادت کو محل شبہ قرار دینا ناشی قلت تدبر سے ہے ۲۶ جمادی الاخری ۱۳۳۳ھ

ضمیمہ نمبر ۲ متعلق مسئلہ بالا

اسکے بعد کچھ اور مضامین خیال میں آئے مگر وہ ہدایہ وغیرہا میں نظر سے گذرے وہاں ہی سے نقل کئے دیتا ہوں
فی الهدایة قبیل باب الاولیاء والاکفاء ولابی حنیفة رحمه الله ان الشهود صدقة عنده وهو
الحجة لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق بخلاف الكفر والرق لان الوقوف عليهما متيسر
واذا ابتنى القضاء على الحجة وامكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذ قطعا للمنازعة بخلاف
الاملاك المرسلة لان فی الاسباب تزاحما فلا امكان اھ وفی الحاشیة تحت قوله امكن تنفیذه اما
بان یجعل هذا القول من القاضی انشاء النکاح او یثبت بالاقتضاء اذا كان محمولا على الحقیقة قلت

وهذا ظهر الجواب عما عسى ان يرد ان الفقهاء قالوا ان القضاء مظهر لا مثبت والاظهار يتوقف
على التحقق في الواقع ولم يكن فبطل الاظهار فبطل القضاء ووجه الجواب ان ذلك اذا امكن
ولا يتيسر الحاجة الى كونه اثباتا ومنا مست فيجعل انشاء ولو سلم كونه اظهارا فيقال انه يثبت اولا
على سبيل الاقتضاء بضرورة الدليل ثم يجعل هذا القضاء اظهارا له فلذا يبتني صحته
الحكم على كلا الاحتمالين فافهم وايضا في الحاشية قوله لان في الاسباب تزاحما
انما لا يوجب الملك الباطني ههنا لان وجود الملك الذي هو مسبب بدون السبب محال و
السبب متعدد كالهبة والارث والشراء ولها احكام مختلفة ولا يجوز ان يثبت بلا تعين بل بتعين
حكم القاضي لمعارضة بعض الاسباب بعضا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولما لم يمكن تقدير
السبب لم يمكن تقدير المسبب بحسب الواقع اه وفي رسالة لبعض الناس في قصة حكم علي
لا يقال انما لم يحتج الى ذلك لان الزوج لم يرض بذلك الا انا نقول ليس كذلك لان الزوج
لانه يدعي النكاح والمرأة رضيت ايضا حيث قالت زوجني منه وكان يتيسر عليه ذلك
فقد كان الزوج راغبا فيها ثم لم يشتغل به وبين ان مقصودهما قد حصل بقضائه فقال
شاهداك زوجاك اي الزماني القضاء بالنكاح بينكما فثبت النكاح بقضائي اه وفيها
فلو لم ينعقد النكاح بينهما باطنا بالقضاء لما امتنع من تجديد العقد عند طلبها ورغبة
الزوج فيها وقد كان في ذلك تحصينهما من الزناء وصيانة مائه اه وفيها واذا كان يثبت
له ولاية انشاء التفريق بين العنين وبين امرأته لبعضها اياه عن الزناء ويثبت له ولاية
تزويج الصغير والصغيرة لمعنى النظر لهما فلان يثبت له ولاية انشاء العقد بينهما لبعضها
به عن الزناء ولصون قضاءه به عن التمكين من الزناء اولى - وكذلك يثبت له ولاية انشاء
التفريق بين المتلاعنين لقطع المنازعة مع تيقنه بكذب احدهما كما قال عليه السلام
الله يعلم ان احدكما لكاذب فكذلك يثبت له ولاية الانشاء مع كذب الشهود لتوجه
الامر بالقضاء عليه شرعا اه وفيها ويتبين بهذا ان ما استدلوا به من الاية والحديث
كالذي اورده البخاري في كتاب الحيل معترضا من قوله عليه السلام فمن قضيت له من
حق اخيه شيئا فلا يأخذ فانما اقطع له قطعة من النار) في الاملاك المرسلة وبه نقول

قلت وهو احد الوجهين في الحديث والآخر ان نفي الحل لا يستلزم نفي الملك ونفي الحل لاجل
حرمة الانتفاع بل بمعنى كونه سببا للمعصية وعقوبة النار بالكذب والخداع والاضرار
ان علل حدوث العقد او الفسخ لبسببه بل الاتفاقهم كما لا يخفى فلا يرتفع اثر العقد والفسخ
بعد ظهور كذب الشهود نعم هما في الهداية وافاد رجوع الشهود عن شهادتهم قبل القضاء
فان حكم بشهادتهم ثم رجعوا لم يفسخ الحكم اه

ایک سوا ایک وال عرضیہ قیاس استثنائی باسہل عنوان

قولہ قیاس استثنائی وہ قیاس ہے الخ اسمیں تبدیلی کے لئے ضرورت ہے کہ دوسرے عنوان سے اس کی حقیقت
سمجھائی جائے پھر متن کے عنوان کو اس پر منطبق کر دیا جائے سو سنو۔ قیاس استثنائی وہ ہے جو ایسے دو
قضیوں سے مرکب ہو جنمیں پہلا قضیہ شرطیہ ہو خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ پھر منفصلہ میں خواہ حقیقیہ ہو
یا مانعۃ الجمع ہو یا مانعۃ الخلو اور دوسرا قضیہ حملیہ ہو اور لیکن سے شروع ہو اور اس کا مضمون یہ ہو کہ اسمیں مقدم
کا یا تالی کا اثبات ہو یا مقدم یا تالی کی نفی ہو پس یہ استثنائی کی حقیقت ہے آگے نتیجہ میں تفصیل ہے۔ اگر پہلا
قضیہ متصلہ ہو تو اس دوسرے قضیہ میں یا تو مقدم کا اثبات ہوتا ہے اور یا تالی کی نفی اگر اس دوسرے قضیہ
میں مقدم کا اثبات ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات ہے اور اگر اس دوسرے قضیہ میں تالی کی نفی ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے جیسے یوں کہیں کہ
جب سورج نکلے تو دن موجود ہوگا یہ پہلا قضیہ ہے اور شرطیہ متصلہ ہے پھر کہیں کہ لیکن سورج نکلا ہوا ہے یہ دوسرا
قضیہ ہے اور حملیہ ہے لیکن سے شروع ہوا ہے اور مضمون اس کا یہ ہے کہ اسمیں مقدم کا اثبات ہے تو نتیجہ تالی کا
اثبات نکلے گا یعنی نتیجہ یہ ہوگا کہ دن موجود ہے اس کا نام آگے کی آسانی کے لئے مثال اول رکھتا ہوں اسکو
یاد رکھنا اور اگر پہلا قضیہ وہی اوپر والا شرطیہ متصلہ ہے یعنی جب سورج نکلے گا دن موجود ہوگا اور دوسرا قضیہ
یہ کہیں کہ لیکن دن موجود نہیں اسکا مضمون یہ ہے کہ اسمیں تالی کی نفی کی گئی ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی نکلیگا یعنی
نتیجہ یہ ہوگا کہ سورج نکلا ہوا نہیں ہے اس کا نام مثال ثانی رکھتا ہوں اس عنوان سے استثنائی کی حقیقت
خوب سمجھ گئے ہوگے۔ کتاب کے متن میں بھی دو مثالیں مذکور ہیں۔ اب کتاب کی تعریف کو منطبق کرتا ہوں

ف۵ قال العبد الضعيف وهذا عين ما ذكره في المبسوط عن ابي حنيفة بقوله المراد الاملاك المرسلة والمراد بيان الوجه
لمن يدعي الباطل ويقيم عليه شهود الزور فالوعيد يلحقه بذلك عندنا وان كان الملك يثبت له بقضاء القاضي بسببه
اه ص ۸۵ ج ۱۶ فللشيخ سلف فيما قال ولله الحمد ۱۲ ظ۔

یہ تمکو معلوم ہوگیا کہ مثال اول میں نتیجہ یہ ہے کہ دن موجود ہے اب دیکھو کہ یہی نتیجہ اس مثال کے قیاس میں مذکور ہے کیونکہ یہ قضیہ اول کی تالی ہے جو قضیہ میں مذکور ہوا کرتی ہے اسی طرح سمجھو کہ مثال ثانی میں نتیجہ یہ ہے کہ سورج نکلا ہوا نہیں ہے اب دیکھو کہ اس نتیجہ کی نقیض اس مثال کے قیاس میں مذکور ہے کیونکہ قضیہ اول کا مقدم یہ ہے کہ سورج نکلا ہوگا اور یہ نتیجہ اسکی نقیض ہے (گو روابط بدلے ہوئے ہوں) پس مثال اول میں یہ بات صادق آئی کہ اس قیاس میں عین نتیجہ مذکور ہے اور مثال ثانی میں یہ بات صادق آئی کہ اس قیاس میں نتیجہ کی نقیض مذکور ہے پس کتاب میں اور دوسری کتابوں میں بھی اسی طرح تعریف کردی گئی کہ قیاس استثنائی وہ ہے جسمیں نتیجہ یا نقیض نتیجہ مذکور ہو۔ پہلے مبتدی اسمیں چکراتا ہے کوئی تو نہ سمجھنے سے اور کوئی اس وجہ سے کہ اس تعریف کا سمجھنا موقوف ہے اسپر کہ اول نتیجہ اس قیاس کا معلوم ہو اور نتیجہ جاننا اسپر موقوف ہے کہ اول اس قیاس استثنائی کی حقیقت معلوم ہو تاکہ قیاس استثنائی کے نتیجہ نکلنے کے جو قاعدے ہیں ان قاعدوں کے موافق نتیجہ نکال سکے میری توضیح کے بعد اول آسانی سے حقیقت استثنائی کی سمجھ میں آگئی اور کتابوں میں جو تعریف مذکور ہے وہ بھی آسانی سے اسپر منطبق ہوگئی۔ اور جو قیاس ایسا ہو اقترانی ہے جیسے ہر انسان جاندار ہے اور ہر جاندار جسم ہے اور نتیجہ یہ کہ ہر انسان جسم ہے دیکھو اس قیاس میں نہ بعینہ نتیجہ مذکور ہے یعنی ہر انسان جسم ہے اور نہ اسکی نقیض یعنی بعض انسان جسم نہیں۔ سمجھانے کے لئے تو اتنا ہی کافی تھا مگر آگے چلکر کام ہونے کیوجہ سے جس قیاس استثنائی میں پہلا قضیہ منفصلہ ہو اسکے نتائج کی تفصیل بھی بتلائے دیتا ہوں وہ اس طرح ہے کہ دیکھنا چاہئے کہ وہ قضیہ حقیقیہ ہے یا مانعۃ الجمع یا مانعۃ الخلو اگر منفصلہ حقیقیہ ہے تو دوسرے قضیہ میں اگر مقدم کا اثبات کیا گیا ہے تو نتیجہ تالی کی نفی ہے اور اگر تالی کا اثبات کیا گیا ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے اور اگر دوسرے قضیہ میں مقدم کی نفی کیگئی ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات ہے اور اگر تالی کی نفی کی گئی ہے تو نتیجہ مقدم کا اثبات ہے یہ چار صورتیں ہوئیں پہلی صورت کی مثال عدد یا زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد زوج ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ فرد نہیں (اس کا نام سلسلہ سابقہ سے مثال سوم رکھتا ہوں) دوسری صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد فرد ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ زوج نہیں (اس کا نام مثال چہارم رکھتا ہوں) تیسری صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد زوج نہیں نتیجہ یہ ہوگا کہ فرد ہے (اس کا نام مثال پنجم رکھتا ہوں) چوتھی صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن فرد نہیں نتیجہ یہ ہوگا کہ زوج ہوگا (اسکا نام مثال ششم رکھتا ہوں) یہ منفصلہ حقیقیہ کا بیان ہوگیا اور اگر پہلا قضیہ مانعۃ الجمع ہے تو دوسرے قضیہ میں اگر مقدم کا اثبات ہے تو نتیجہ تالی کی نفی ہے اور اگر تالی کا اثبات ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے یہ دو صورتیں ہوئیں

پہلی صورت کی مثال شے حجر ہے یا شجر نہیں ہے لیکن یہ شے حجر ہے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ شجر نہیں (اسکا نام مثال ہفتم رکھتا ہوں)
دوسری صورت کی مثال شے یا حجر ہے یا شجر لیکن یہ شے شجر ہے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ حجر نہیں (اسکا نام مثال ہشتم
رکھتا ہوں) اور اسمیں بھی دو صورتیں نتیجہ دیتی ہیں اور مقدم کا نقیض نتیجہ نہیں دیتی کیونکہ حجر نہ ہونے سے شجر
یا شجر نہ ہونا لازم نہیں [illegible] نتیجے بالکل
نتیجے کے عکس ہیں یعنی دو صورتیں [illegible] میں اگر مقدم کی نقیض ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات ہے اور اگر تالی کی نقیض ہے
تو نتیجہ مقدم کا اثبات ہے اور دو صورتیں [illegible] پہلی صورت کی مثال یہ شے یا لا حجر ہے یا لا شجر [illegible] لا حجر
نہیں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ لا شجر ہے (اس کا نام مثال نہم رکھتا ہوں) دوسری صورت کی مثال شے یا لا حجر ہے
یا لا شجر لیکن یہ شے لا شجر نہیں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ لا حجر ہے (اس کا نام مثال دہم رکھتا ہوں) اور اسمیں مثل مانعۃ
الجمع کے دو صورتیں نتیجہ نہیں دیتیں یعنی مقدم کا اثبات اور تالی کا اثبات نتیجہ نہیں دیتا کیونکہ لا حجر ہونے
سے لا شجر ہونا یا نہ ہونا یا لا شجر ہونے سے لا حجر ہونا یا نہ ہونا لازم نہیں یہ سب منفصلہ کا بیان ہوا۔ اور یہ
سب چون ثابت قیاس استثنائی کی ہیں ان میں اول کی دو مثالوں میں تو نتیجہ یا نقیض نتیجہ کا قیاس
میں مذکور ہونا ثابت ہو چکا تھا اب اخیر کی آٹھ [illegible] دیکھو کہ ان میں بھی [illegible] چنانچہ مثال
سوم چہارم [illegible] ہشتم میں نقیض نتیجہ قیاس میں مذکور ہے و مثال پنجم و ششم و نہم و دہم میں نتیجہ مذکور ہے
ایک ایک کو ملا کر دیکھ لو۔ وههنا قد استراح القلم وقد انتهى المقصود من الرقم وصلى الله
تعالى على خير خلقه سيد العالمين [illegible] الأكرمين [illegible] الآبدين وهو ارحم الراحمين فقط -

فہرست دوم

الحکمۃ الالٰہیۃ
الحکمۃ الضالۃ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پہلی حکمۃ متعلق مسح ریش

سوال شرح وقایہ میں ہے فصل لحیۃ اما الثلث او الربع او الکل کا کیا مطلب ہے آیا داڑھی کا مسح بھی فرض ہے یا کہ فقط سر کا مسح فرض ہے داڑھی کا مسح سنت ہے۔

الجواب اسمیں تفصیل یہ ہے کہ اگر داڑھی ایسی ہو جس کے اندر جلد وجہ کی نظر آتی ہو وہاں تو اس جلد کا دھونا فرض ہے اور اگر جلد مستور ہو تو جسقدر حدود وجہ اور دائرہ وجہ سے نیچے لٹکی ہو اس کا مسح سنت ہے اور جو دائرہ وحدود وجہ کے اندر ہو کہ اگر اس بال کو پکڑ کر کھینچا جاوے تو وجہ سے باہر نہ رہے تو اس میں کئی روایتیں ہیں ایک روایت وہی ہے جو شرح وقایہ میں ہے لیکن صحیح روایت یہ ہے کہ سب کا دھونا فرض ہے۔ ھکذا فی الدر المختار ورد المحتار۔ فقط ۱۷ محرم ۱۳۲۴ھ

دوسری حکمۃ وتر بجماعت خواندن متخلف فرض

سوال چہ حکم ست اندریں صورت کہ دو سہ مردم بعد ادائے نماز فرض کہ امام بجماعت تراویح مشغول است ہمچنیں جماعت رسیدند ان اشخاص نماز فرض بجماعت ادا نمایند یا علیحدہ علیحدہ خوانده شامل جماعت تراویح شوند و از فراغ نماز وتر را با امام بخوانند یا تنہا چونکہ امام را بجماعت فرض نیافتہ است

الجواب۔ در صغیری بعبارت صریحہ مذکور است واذا لم یصل الفرض مع الامام قیل لا یتبعہ فی التراویح ولا فی الوتر وکذا اذا لم یصل معہ التراویح لا یتبعہ فی الوتر والصحیح انہ یجوز ان یتبعہ فی ذلک کلہ۔

تیسری حکمۃ شرط وطن بودن تاہل

سوال میں اپنی حالت پہلے عرض کر چکا ہوں کہ قیام فتحپور کی بظاہر امید نہیں نہ میرا کوئی مکان نہ وہاں ہے اگر کوئی اسباب دار سکونت کا ایک ثمن نانی صاحبہ کا ہے جو بطور وصیت مجھکو مل سکتا ہے وہ بالکل ناکافی اور چونکہ وہاں کوئی عزیز و قریب نہیں سب غیر ہی غیر ہیں اسلئے مکان خرید کرنا نہ کرنا ایسا ہی ہے جیسے کہیں پردیس میں ہونا اسلئے کیا عجب ہے کہ اسی پہلے قرار پائے کہ قنوج میں مکان تعمیر کیا جائے گو ابھی تک وہاں کے قیام کی بھی کوئی مستقل رائے قائم نہیں ہوئی۔ اب دریافت طلب یہ ہے کہ فتحپور میرا وطن رہا یا نہیں اور میں وہاں جاکر قصر کیا کروں یا اتمام۔ صرف اتنا تعلق میرا باقی ہے کہ نانی صاحبہ وہاں رہتی ہیں وبس۔ نیز

نانی صاحبہ کے وہاں نہ ہونے کی صورت میں اگر کسی وقت جانا ہو تو کیا حکم ہے ایسی حالت میں فتحپور کا کیا حکم ہے قصر کیا کروں یا اتمام نکاح کرنے سے فقہا اتمام کا حکم دیتے ہیں بشرطیکہ وہاں قیام کا ارادہ ہو لیکن تحقیق کہ اگر دوسری جگہ نکاح کرے اور عورت کو وہاں سے لانے کا ارادہ نہ ہو تو فتوی کیا ہے ... تو وہی رہا کرتا ہے کہ جب قصر ہی رہا

الجواب۔ فتحپور یقیناً ایک زمانہ تک آپ کا وطن اصلی رہ چکا ہے اب بھی ... وطن اصلی بنانے کا عزم نہ کیا جاوے گا وہ بدستور وطن اصلی رہے گا اور چونکہ ابھی ... آپ کا ارادہ نہیں پائی لہذا فتحپور میں تمام ... فی الدر المختار الوطن الاصلی یبطل بمثلہ فیہ الاصل ان الشیء یبطل بمثلہ وبما فوقہ لا بما دونہ اھ اور ایک تحقیق اس مسئلہ میں ہے جو صدر نہیں ہوا کہ صرف تزوج سے وہ جگہ اس کیلئے وطن اصلی ہو جاتا ہے میں سمجھتا ہوں کہ تزوج سے جبکہ اہل کو وہاں سے لیجانے کا ارادہ نہ ہو غالباً اس شخص کا بھی ارادہ اس کو وطن اصلی بنانے کا اور خود ہمیشہ کے لئے بود و باش کرنے کا ہو جاتا ہے اس بنا پر اسکو وطن بنانے کا سبب قرار دیدیا ہے ورنہ مدار خود اسکی نیت اتخاذ وطن اصلی پر ہے اگر میرا یہ سمجھنا صحیح ہے تو فتحپور آپکا وطن اصلی نہیں بنا اور اگر مطلق تاہل سے وطن اصلی ہو جاتا ہے تو وطن اصلی میں تعدد ممکن ہے جیسا کہ فقہاء نے تصریح کی ہے اس کے وطن اصلی ہونے سے فتحپور کا وطن اصلی نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ قاضی خاں کی ایک جزئی ... المسافر ... الی قولہ۔ ان کان ذلک وطنا اصلیا بان کان مولدہ وسکن فیہ۔ اولم یکن مولدہ ولکنہ تاہل بہ وجعلہ دارا الخ اس میں تاہل کے بعد جعلہ دارا بڑھایا ہے جیسا کان مولدہ کے بعد وسکن فیہ بڑھایا جس سے صریح ظاہر کان مولدہ بدون سکن فیہ کے وطن اصلی نہیں بنتا۔ اسی طرح تاہل بدون جعلہ دارا کے وطن اصلی نہ ہوگا۔ فافہم۔ ۱۸ ربیع الاول ۱۳۲۱ھ۔

چوتھی حکمت تخصیص وجوب اعادہ بترک واجبات صلوۃ

سوال۔ ہماری کتب فقہ میں ہے کہ اگر فاسق یا بدعتی کے پیچھے نماز پڑھی تو نماز کا اعادہ ضروری ہے لیکن جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں بلوہ ہوا اور حضرات صحابہ نے بلوائیوں کے پیچھے نماز پڑھنے کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے پوچھا تو آپ نے اجازت دی اور یہ نہیں فرمایا کہ پڑھ کے پھر اعادہ کرلیا کرو حالانکہ بلوائیوں سے زیادہ اور کون فاسق اور بدعتی ہوگا خصوص ایسے بلوائی جنھوں نے خلیفہ برحق امیر المومنین داماد رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم داخل عشرہ مبشرہ پر بلوہ کیا

الجواب یہ روایت مجھکو نہیں ملی اگرچہ حوالہ لکھا جاوے تو تحقیق کی جاوے البتہ درمختار میں یہ قاعدہ لکھا ہے واجبات الصلوۃ میں کل صلوۃ ادیت مع کراھۃ التحریم تجب اعادتہا اور رد المحتار میں اس کے عموم پر ایک قوی اعتراض کرکے تصحیح کے لئے یہ توجیہ کی ہے الا ان یدعی تخصیصہا بان مرادہم بالواجب والسنۃ التی تعاد بترکہ ما کان من ماھیۃ الصلوۃ واجزائہا پس صلوۃ خلف الفاسق ونحوہ میں اول تو کوئی امر ترک سے

صلوۃ میں بھی محتمل نہیں ہوا اسلئے قاعد رہ کر جب یہ امر کا عارض ہوگا وہ [illegible]

اور اعادہ بوجہ ثانیاً علی الانفراد [illegible]

فضل الجماعۃ فی رد المختار افاد ان الصلوۃ [illegible]

پانچویں حکمت تحقیق رفع الیتین فی سجدۃ المصلی قاعدا

سوال۔ زید جو مولوی و عالم مشہور ہے جب نوافل وغیرہ بیٹھکر پڑھتا ہے تو سجدہ کرتے ہوئے سرین زمین سے نہیں اٹھاتا ہے اپنے معتقد و اتباع کو حکم دیتا ہے کہ نفل بیٹھکر پڑھو تو سجدہ میں سرین [illegible] اٹھاؤ ورنہ نماز فاسد ہوگی اور صحیح مسلم شریف کی حدیث واقعہ باب جواز النافلۃ قائما وقاعدا کے سے استدلال کرتا ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی قائما رکع وسجد وھو قائم واذا صلی قاعدا رکع وسجد وھو قاعد اور عبارت ذیل فقہ کی پیش کرتا ہے من صلی قاعدا فسجد لا یرفع الیتیہ وان رفع الیتیہ [illegible] صلوۃ لان الیتیہ فی صلوۃ القاعد بمنزلۃ القدمین واذا رفع قدمیہ فی صلوۃ القائم فسدت الصلوۃ فکذا الیتیہ کذا فی المحیط حلبی والاصل ان المریض [illegible] لا یرفع الیتیہ کما لا یرفع رجلیہ فی السجدۃ واذا رفع رجلا واحدا [illegible] لا تفسد کذا فی حلبی ابن الملک والمختار ان یقعد کما یقعد فی حالۃ التشہد وھو الذی اختارہ الفقیہ ابو اللیث وشمس الائمۃ السرخسی وقال ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ اذا جاء وقت الرکوع والسجود یقعد کما یقعد فی التشہد کذا فی العینی شرح الھدایۃ ص ۱۲/۲۶ انتہی۔ اب سوال یہ ہے کہ حدیث صحیح مسلم کے یہی معنی ہیں جو زید نے سمجھے ہیں کہ قائم اور قاعد کو ہیئت سجدہ میں رفع الیتین سے فرق کرنا چاہیئے اور عبارات فقہ کی تصحیح کریں [illegible] نہیں واقع ہیں یا نہیں اور مفتی بہا ہیں یا نہیں جیسا کہ تعامل علماء اساتذہ اور شیوخ سے رفع الیتین فی سجدہ مشاہد ہے بینوا باسناد الکتب المعتبرۃ عند الحنفیہ توجروا یوم الحساب۔۔

الجواب۔ زید کے قول پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں حدیث میں اگر سجد وھو قاعد کے یہ معنی ہیں کہ سجدہ [illegible] وقت بھی ہیئت قعود کی رہتی تھی سو اول تو یہ خود مقصود زید کے خلاف ہے کیونکہ سرین کے اٹھنے سے ہیئت [illegible] قعود کی باقی نہیں رہتی اور اگر بعض ہیئت مراد ہے تو وہ رفع الیتین کی حالت میں بھی حاصل ہے دوسرے لازم آتا ہے کہ اسی طرح پر اس حدیث کے اس جزو سجد وھو قائم کے بھی یہ معنی ہوں کہ سجدہ کے

وقت قیام کبھی رہتا تھا حالانکہ بالاتفاق باطل ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث کے یہ معنی نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ اکثر ایسا کرتے تھے کہ رکوع وسجدہ کے قبل کھڑے ہو جاتے ہوں اور پھر قیام سے رکوع میں اور اسکے بعد سجدہ میں جاتے ہوں جیسا کہ گاہ گاہ ایسا بھی کرتے تھے جیسا کہ حدیث مذکور کے بعد ہی دوسری حدیث مسلم میں ہے قلت لعائشة کیف کان یصنع فی الرکعتین وھو جالس قالت کان یقرأ فیھما فاذا اراد ان یرکع قام فرکع رہگئیں عبارات کتب فقہیہ سو ان میں سے عبارت اولی یعنی من صلی قاعدا اور عبارت ثانیہ یعنی والاصل الخ اول تو محتاج تصحیح نقل ہیں مستدل کو ان عبارتوں کا پورا پتہ بتلانا چاہیئے کہ کہاں سے نقل کی ہیں تاکہ ماخذ سے مطابق کیا جاوے دوسرے عبارت اولی میں جو دلیل بیان کی ہے لان الیدین فی صلوۃ القاعد الخ وہ دعوی مذکورہ پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ یہ اگر حالت سجدہ کا بیان ہوتا تو دلیل میں یہ ہوتا ان رفع قدمیہ فی صلوۃ القائم کے رفع قدمیہ فی السجود ہوتا ورنہ قید فی صلوۃ القائم سے لازم آتا ہے کہ صلوۃ قاعد میں رفع قدمین فی السجود مفسد صلوۃ نہ ہو اور صلوۃ قائم میں ہو حالانکہ اطلاق دلائل مبطل تفاوت ہے اس سے غالب ظن یہ ہوتا ہے کہ اس عبارت میں فسجد ناقل یا کاتب کی غلطی ہے اور مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ حالت قیام حکمی میں رفع الیتین نکرے ورنہ وہ ایسا ہوگا جیسے قیام حقیقی میں کوئی شخص رفع قدمین کرے کہ مفسد صلوۃ ہے اس تقریر پر یہ اس مبحث ہی سے خارج ہے اور عبارت ثانیہ میں تو لا یرفع الیتیہ کے ساتھ قید فی السجدہ کی بھی مذکور نہیں اس سے بھی وہی مراد ہوگی لا یرفع الیتیہ فی القیام الحکمی اور آگے جو تشبیہ ہے کیساتھ فی السجدۃ مذکور ہے سو وہ محتمل ہے کہ [illegible] لا یرفع رجلیہ کے ساتھ متعلق ہو اور تشبیہ محض فساد میں ہو اگر یہ احتمال متعین بھی نہ ہوتا ہم مستدل کو تو مضر ہے لانہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ تیسرے متون وشروح وفتاوائے مشہورہ میں جو مطلقاً سجدۂ رجال کی ہیئت لکھی ہے وہ اسکے خلاف ہے اور بقاعدہ رسم المفتی وہ مقدم ہیں پس اگر عبارات مذکورہ کی صحت نقل ودلالت دونوں مسلم بھی ہوں تب بھی بوجہ تعارض روایات مشہورہ کے غیر مقبول اور غیر معمول بہا ہونگی اور اخیر عبارت یعنی والمختار الخ بھی بوجہ موجود نہ ہونے عینی کے منطبق نہیں ہو سکتی غالباً اسکے نقل میں بھی کچھ غلطی رہی ہوگی جیسا کہ بات کا مہمل ہونا اسپر دال ہے لیکن اس سے قطع نظر کرکے کہا جاتا ہے کہ اسکو بحث سے کچھ مس نہیں اسمیں صرف کیفیت قعود بیان ہے اور احتراز ہے تربیع وغیرہ سے بہرحال زید کا نہ دعوی درست نہ استدلال صحیح۔ واللہ اعلم۔ یکم جمادی الاولی سنہ ۱۳۲۱ھ

چھٹی حکمت افساد تنحنح بلا عذر و عدم افساد لعذر یا بمصلحت

سوال۔ نماز میں مطلقاً تنحنح جائز بلا کراہت ہے یا نہیں و تحسین صوت کیلئے امام اور مقتدی تنحنح کریں تو کیا حکم ہے۔

الجواب۔ فی الدر المختار والتنحنح بحرفین بلا عذر اما به بان نشأ من طبعه فلا او بلا عرض صحیح فلو لتحسین صوته او لیهتدی امامه او للاعلام انه فی الصلٰوة فلا فساد علی الصحیح (جلد اول ص ۶۴۶ باب المفسدات) اس روایت سے معلوم ہوا کہ اگر تنحنح بلا اختیار ہو تو بھی جائز ہے اور اگر تحسین صوت کیلئے ہو تو بھی درست ہے اور امام اور غیر امام اسمیں برابر ہیں واللہ اعلم۔ ۲۰ رمضان ۱۳۲۲ھ

ساتویں حکمت رفع تعارض درمیان قول عاصم و امام صاحب در جہر تسمیہ ہر سورت

سوال۔ ایک امر قابل دریافت ہے وہ یہ کہ باب البسملہ میں امام عاصم رح کے نزدیک بین السورتین بسملہ ضروری ہے اور امام ابو حنیفہ رح کے مذہب میں تراویح کے اندر ہر سورۃ پر بسم اللہ نہیں پڑھی جاتی تو اب اس صورت میں بروایۃ حفص عن العاصم الکوفی رح ختم کلام مجید اس طور پر کیونکر ہوگا اسلئے کہ بسم اللہ ایک غیر معین سورۃ کے اول میں پڑھی جاتی ہے اور باقی ایک سو تیرہ سورۃ کے اول میں نہیں پڑھی جاتی ختم کلام مجید میں امام عاصم کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے اور اگر امام ابو حنیفہ رح کے رائے پر عمل کیا جاوے تو ختم کلام مجید ناقص ختم ہوتا ہے خارج از نماز امام عاصم رح کے قول پر عمل کرنے میں کوئی دشواری نہیں۔ اندر نماز کے بسم اللہ پڑھنا احناف کے نزدیک پکار کر ہر سورت کے شروع میں جائز ہے یا نہیں اگر احناف کے نزدیک جائز ہو تو اسپر عمل کرنا فی زماننا کوئی حرج تو نہیں۔

ص ۹ پر سلسلہ اول ترجیح الراجح میں بعنوان خلاف الاولیٰ ہے اس مضمون سے متعلق یاد داشت ہے ۱۲ منہ

الجواب۔ بسم اللہ کے باب میں ایک مسئلہ قرارۃ کے متعلق ہے اور ایک مسئلہ فقہ کے متعلق عاصم رح کا قول اول مسئلہ کی تحقیق ہے اور امام ابو حنیفہ رح کا قول دوسرے مسئلہ کی تحقیق۔

حاصل مسئلہ اولیٰ کا یہ ہے کہ گو بسم اللہ ہر سورۃ کا جزو نہو۔ مگر باوجود عدم جزئیت روایۃً اسکا پڑھنا ہر سورت پر منقول ہے پس اگر کوئی شخص ہر سورت پر نہ پڑھے تو اسکی قرارت اُس روایت کے موافق نہوگی گو کوئی جزو متروک نہوا ہو جبکہ کم از کم ایک سورۃ پر پڑھ لے۔ اور دوسرے مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ گو روایۃً ہر سورت پر بسم اللہ

منقول ہو لیکن ہر سورت کا جزو نہیں ہے بلکہ جزو مطلق قرآن کا ہے اگر ایک جگہ بھی پڑھ لے تو قرآن پورا ختم ہو جاویگا گو اُس روایت کے موافق اسکی قراءت نہو پس امام عاصم رح اور امام ابو حنیفہ کے قول میں کوئی تخالف نہیں کیونکہ دونوں کی نفی اور اثبات کی حیثیتیں جدا جدا ہیں۔ اور حیثیات کے بدلنے سے تعارض جاتا رہتا ہے یہ جب ہے کہ ہر سورۃ پر بسم اللہ نہ پڑھے اور اگر پڑھ لے تو شبہ کی گنجایش ہی نہیں اور امام صاحب کے بھی خلاف نہیں کیونکہ امام صاحب نفس تسمیہ کو ہر سورت پر ضروری نہیں کہتے یہ نہیں کہ جائز نہیں کہتے۔ در مختار یا رد محتار میں ہر سورت پر تسمیہ کو حسن کہا ہے۔ رہا ہر جگہ پکار کر پڑھنا یہ بلا شبہ احناف کے خلاف ہے اور امام عاصم بھی جہر کو ضروری نہیں کہتے صرف تسمیہ کو ضروری کہتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم۔ ۲ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

آٹھویں حکمت تفصیل کراہت جماعۃ ثانیہ

سوال۔ قول محقق اور معتبر باعتبار موافقۃ فقہ و حدیث دربارہ جماعۃ ثانیہ آپکے نزدیک کیا ہے مگر بحوالہ احادیث اور اقوال فقہا، و نیز بحوالہ کتب تحریر ہو اور نیز قطع نظر حالت موجودہ لوگوں کے بلکہ نفس مسئلہ محقق ہو اور اگر حالت موجودہ لوگوں کے اعتبار سے جماعۃ ثانیہ کی کراہۃ یا عدم کراہۃ ہو تو اُس کیلئے علیحدہ ارقام ہو۔ ہندوستان کے محقق علماء مثل حضرت مولانا مولوی شیخ محمد صاحب تھانوی و حضرت مولانا مولوی احمد علی صاحب سہارنپوری و حضرت مولانا مولوی سعادت علی صاحب سہارنپوری و جناب مولانا مولوی عبدالحی صاحب لکھنوی و جناب مولوی مشتاق احمد صاحب سہارنپوری و جناب مولوی سید جمال الدین صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہم اجمعین بلا کراہت جائز فرماتے تھے مگر غالب گمان یہ ہے کہ جو لوگ جماعت اولیٰ کے پابند ہوں اُنکے لئے بلا کراہت فرماتے تھے۔

الجواب۔ فی جامع الاٰثار لھذا العبد الحقیر ھکذا کراھۃ تکرار الجماعۃ فی المسجد عن ابی بکرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل من نواحی المدینۃ یرید الصلوٰۃ فوجد الناس قد صلوا فمال الی منزلہ فجمع اھلہ فصلی بھم رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط وقال الھیثمی رجالہ ثقات قلت ولم یکرہ لما ترک المسجد وعن ابراھیم النخعی قال قال عمر رض لا یصلی بعد صلوٰۃ مثلھا رواہ ابن ابی شیبۃ قلت واقرب تفاسیرہ حملہ علی تکرار الجماعۃ فی المسجد وعن خرشۃ الحر ان عمر رض کان یکرہ ان یصلی بعد صلوٰۃ الجمعۃ مثلھا رواہ الطحاوی واسنادہ صحیح قلت

حمل علی کراهة تکرار الجمعة خاصة وفی حاشیة تابع الاٰثار وما ورد من قوله علیه السلام
من قیصد ق الایدل علی جواز التکرار المتکلم فیه وھو اقتداء المفترض بالمفترض اذ الثابت
به اقتداء المتنفل بالمفترض فلا یحکم بکراھته بل ورد فی جوازہ حدیث اٰخر من قوله علیه
السلام اذا صلیتما فی رحالکما ثم اتیتما صلوٰۃ قوم فصلیا معھم واجعلاھا لو تکما
... ھو ظاھر وما رواہ البخاری تعلیقا عن انس محمول علی مسجد الطریق
او نحوہ لما نقل فیه انه اذن واقام وھو مکروہ عند العامة اھ اما الروایات الفقھیة
فی ھذا الباب ففی الدر المختار ویکرہ تکرار الجماعة باذان واقامة فی مسجد محلة لا فی
مسجد طریق او مسجد لا امام له ولا موذن فی رد المحتار قوله ویکرہ ای تحریما لقول
الکافی لایجوز والمجمع لایباح وشرح الجامع الصغیر انه بدعة کما فی رسالة السندی
قوله باذان واقامة عبارته فی الخزائن اجمع مما ھھنا ونصھا یکرہ تکرار الجماعة فی مسجد
محلة باذان واقامة الا اذا صلی بھما فیه اولا غیر اھله او اھله لکن بمخافتة الاذان ولو
کرر اھله بدونھما او کان مسجد طریق جاز اجماعا کما فی مسجد لیس له امام ولا موذن
ویصلی الناس فیه فوجا فوجا فان الافضل ان یصلی کل فریق باذان واقامة علی حدة کما فی
امالی قاضیخان اھ ونحوہ فی الدرر والمراد بمسجد المحلة ماله امام وجماعة معلومون کما
فی الدرر وغیرھا الی ان قال ولان فی الاطلاق ھکذا تقلیل الجماعة معنی فانھم لا یجتمعون
اذا علموا انھا لاتفوتھم ثم قال بعد سطر ومقتضی ھذا الاستدلال کراھة التکرار فی مسجد
المحلة ولو بدون اذان ویؤیدہ ما فی الظھیریة لو دخل جماعة المسجد بعد ما صلی فیه
اھله یصلون وحدانا وھو ظاھر الروایة اھ وھکذا یخالف لحکایة الاجماع المارة
... وفیه ما نصه وفی اٰخر شرح المنیة وعن ابی حنیفة رح لو کانت الجماعة اکثر من ثلثة
یکرہ التکرار والا فلا وعن ابی یوسف اذا لم تکن علی الھیئة الاولی لاتکرہ ......
وھو الصحیح وبالعدول عن المحراب تختلف الھیئة کذا فی البزازیة وفی التاترخانیة
عن الولوالجیة وبه ناخذ ج ۱ صفحہ ۴۱۳ وفیه قوله الا فی مسجد علی طریق ھو ما لیس له امام و
موذن راتب فلا یکرہ التکرار فیه باذان واقامة بل ھو الافضل خانیة صفحہ ۴۱۴ ۱۲

روایات فقہیہ مذکورہ سے چند صورتیں اور اُن کے احکام معلوم ہوئے۔
صورۃ اولی مسجد محلہ میں غیر اہل نے نماز پڑھی ہو صورۃ ثانیہ مسجد محلہ میں اہل نے بلا اعلان اذان یا بلا اذان
بدرجہ اولی نماز پڑھی ہو۔ صورۃ ثالثہ وہ مسجد طریق پر ہو۔ صورۃ رابعہ اُس مسجد میں امام و مؤذن معین نہوں صورۃ خامسہ
مسجد محلہ ہو یعنی اُسکے نمازی اور امام معین ہوں اور انھوں نے انھیں اعلان اذان کی صورت نماز پڑھی ہو۔ پس صورت
اربعہ اولی میں تو بالاتفاق جماعۃ ثانیہ جائز بلکہ افضل ہے جیسا کہ ان تملیات کی تصریح موجود ہے اور صورت خامسہ میں اگر
جماعۃ ثانیہ بہیئت اولی ہو تب بالاتفاق مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ درمختار میں تحریمی ہونیکی تصریح ہے اور اگر ہیئت
اولی پر نہو پس یہ محل کلام ہے۔
امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ نہیں اور امام صاحبؒ کے نزدیک مکروہ ہے جیسا ظہیریہ میں اسکا ظاہر روایت
ہونا مصرح ہے البتہ ایک روایت امام صاحب سے یہ ہے کہ اگر تین سے زیادہ آدمی ہوں مکروہ ہے ورنہ مکروہ نہیں۔
یہ تو خلاصہ ہوا روایات کی مدلول ظاہری کا اب آگے دو مسلک ہیں یا تو امام صاحبؒ اور امام ابو یوسف
کے اقوال کو متعارض کہا جاوے یا دونوں میں تطبیق دیجاوے اگر متعارض کہا جاوے تو حسب رسم المفتی و
اختلف فیما اختلفوا فیہ والاصح کما فی السراجیۃ وغیرھا انہ یفتی بقول الامام علی
الاطلاق ثم بقول الثانی الی قولہ وصحح فی الحاوی القدسی قوۃ المدرک الخ ھکذا فی الدر المختار
امام صاحبؒ کے قول پر عمل ہوگا اگر سراجیہ کے قاعدہ کو ترجیح دیجاوے تب تو ظاہر ہے اور اگر حاوی قدسی کے قاعدہ
کو ترجیح دیجاوے تب بھی امام صاحبؒ کی دلیل نقلی حدیث ہے جو اول نقل ہوئی ہے اور دلیل قیاسی رد المحتار سے لکن
فی الاطلاق الخ معلوم ہو چکی ہے جسکی قوت ظاہر ہے اور جو حدیثیں امام صاحبؒ کی دلیل سے ظاہراً متعارض
ہیں اُن سب کا جواب کافی شافی تاہیج الآثار سے گذر چکا ہے اور اگر بعض کی حکایت اجماع علی الجواز سے شبہ ہو کہ
امام صاحبؒ نے حکم بالکراہۃ سے رجوع کر لیا ہوگا تو شامی نے بعد نقل روایۃ ظہیریہ کے عدم ثبوت اجماع کی تصریح
کردی ہے۔ پس یہ استدلال قطع ہو گیا اور اگر امام صاحبؒ اور ابو یوسفؒ کے اقوال میں تطبیق دیجاوے تو وجہ تطبیق یہ
ہو سکتی ہے کہ امام صاحبؒ تو کراہۃ تنزیہیہ کے مثبت ہیں اور امام ابو یوسف کراہۃ تحریمیہ کے نافی ہیں قرینہ اسکا یہ ہے
کہ درمختار میں جو مسجد میں اذان کے ساتھ جماعۃ ثانیہ کو مکروہ کہا ہے اسمیں شامی نے تصریح کردی کہ کراہۃ تحریمیہ مراد ہے
پس اسکے مقابلہ میں جو دوسری صورتوں میں عدم کراہۃ کا حکم ہوگا اُسی کراہۃ مذکورہ کی نفی ہوگی پس کراہۃ تنزیہیہ
کی نفی محتاج دلیل مستقل ہے جیسا کہ صور اربعہ اولی میں افضلیت کی تصریح بالاستقلال کراہۃ تنزیہیہ کی نفی ہے

دال ہے پس صور اربعہ اولی میں نفی کراہت سے کراہت تحریمیہ منتفی ہوگئی اور حکم افضلیت سے کراہت تنزیہیہ منتفی ہوگئی اور مندوبیت ثابت ہوگئی بخلاف صورۃ متکلم فیہا کے کہ اسمیں انتفاء کراہت تحریمیہ کی دلیل تو قائم ہے لیکن انتفاء کراہت تنزیہیہ کی کوئی دلیل نہیں اور ظاہر روایۃ میں کراہت کا اثبات ہے پس کراہت تحریم منتفی ہوئی اور کراہت تنزیہ ثابت رہی پس امام صاحب کے اثبات اور امام ابو یوسف کی نفی میں کوئی تعارض نہ رہا اور اگر یہ شبہ ہو کہ جاز اور یباح وغیرہ عبارات سے کراہت تنزیہیہ منتفی معلوم ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ جائز کبھی مکروہ کو بھی شامل ہوتا ہے کذا فی رد المحتار ج ۱ ص ۱۲۵ اور جیسا در مختار میں اذان صبی جائز بلا کراہت کہا ہے اور شامی نے کہا ہے کہ مراد نفی کراہت تحریمیہ کی ہے اور تنزیہی ثابت ہے ج ۱ ص ۲۶۴ و نیز حکایت اجماع جسمیں تقدیر تعارض پر کلام ہوا ہے۔ اس تقریر تطبیق پر یہ بھی کہا جا سکتی ہے کہ نفی کراہت تحریمیہ پر اجماع ہے۔ اور اگر ثبوت کراہت تنزیہیہ سے قطع نظر بھی کیجاوے اور اباحۃ بالمعنی المتبادر مان لیجاوے تب بھی چونکہ ندب و استحباب دلیل سے ثابت نہ ابو یوسف رح سے منقول اسلئے نفی کراہۃ سے ثبوت ثواب کا لازم نہ آویگا جیسا رد المحتار میں جماعۃ فی التطوع میں صرف نون نمونے سے ثواب کی نفی کی ہے گو بعض صورتوں میں مباح بھی ہے ج ۱ ص ۱۴۲ پس نہایۃ ما فی الباب ایک فعل مباح ہوا جسمیں نہ ثواب نہ عقاب اور امام صاحب کراہۃ کے قائل تب بھی اسلم اور احوط اسکا ترک ہی ہوا کیونکہ فعل میں تو احتمال کراہت کا ہے اور ترک میں کوئی ضرر محتمل نہیں حتیٰ کہ حرمان ثواب بھی نہیں پس ترک ہی راجح ہوا یہ سب تحقیق ہے باعتبار حکم فی نفسہ کے اور اگر مفاسد سکے امام ابو یوسف رح کے روبرو پیش کئے جاتے تو یقیناً کراہۃ شدیدہ کا حکم فرماتے لیکن چونکہ مسئلہ مختلف فیہا ہے اور علماء کے فتوے بھی مختلف ہیں اسلئے کسی کو کسی پر نکیر شدید و طعن زیبا نہیں۔ واللہ اعلم ۱۰ ربجادی الاولی سنہ ۱۳۲۴ھ۔

نویں حکمت حرمت سجدہ تحیۃ

سجدۃ التحیۃ کان مشروعا فی شرع من قبلنا ونسخ فی شرعنا والناسخ ما رواہ الترمذی عن ابی هریرة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لو کنت امرا احدا ان یسجد لاحد لامرت المرءۃ ان تسجد لزوجها وفی العزیزی قال الشیخ حدیث صحیح اھ وقال الترمذی وفی الباب عن معاذ بن جبل وسراقة بن مالک وصهیب وعقبة بن مالک بن جعشم وعائشة وابن عباس وعبد اللہ بن الحارث وطلق بن علی وام سلمة وانس وابن عمر اھ وفی نیل الاوطار

قد تعدّدت حديث ابي هريرة المذكور البزار باسناد فيه سليمان بن داؤد اليمامي وهو ضعيف
واخرج قصة معاذ المذكورة في الباب (التي عزاها الماتن الى احمد وابن ماجه عن
عبد الله بن ابي اوفى) البزار باسناد رجاله رجال الصحيح واخرجها ايضا البزار و
الطبراني باسناد اخر وفيه النهاس بن قهم وهو ضعيف واخرجها ايضا البزار والطبراني
باسناد اخر رجاله ثقات وقصة السجود ثابتة عن حديث ابن عباس عند البزار ومن
حديث سراقة عند الطبراني ومن حديث عائشة عند احمد وابن ماجه ومن حديث عصمة
عند الطبراني وعن هؤلاء وحديث عائشة الذي ذكره المصنف ساقه ابن ماجه باسناد
وفيه علي بن زيد بن جدعان وفيه مقال ضعّفه كثيرون ووثقه بعضهم واخرج له
مسلم مقرونا بغيره كما في التهذيب) وبقية اسناده من رجال الصحيح (واورد هذا
الحديث ابن الجارود في المنتقى فهو صحيح عنده فانه لا ياتي الا بالصحيح كما صرح به السيوطي
في ديباجة جمع الجوامع) وحديث عبد الله بن ابي اوفى ساقه ابن ماجه باسناد صالح اه
مختصرا وفي الترغيب للمنذري بعد رواية انس بن مالك مع قصة الجمل رواه احمد باسناد جيد
رواته ثقات مشهورون والبزار بنحوه ورواه النسائي مختصرا وابن حبان في صحيحه من حديث
ابي هريرة بنحوه باختصار وفيه بعد رواية قيس بن سعد رواه ابوداؤد وفي اسناده شريك
وقد اخرج له مسلم ووثق (قلت لما سكت عنه ابوداؤد فهو حجة عندنا) وفيه بعد حديث ابي
اوفى رواه ابن ماجه وابن حبان في صحيحه اهـ وساق في كنز العمال بهذا الحديث متونا عديدة
وطرقا كثيرة نسرد منها سوى التي ذكرناها انفا حاكم عن بريدة وقيس بن سعد (ولم يتعقب
عليهما السيوطي بل صححهما في الصغير صريحا فهما حديثان صحيحان) والترمذي عن انس والطبراني
في الكبير عن ابن عباس والبيهقي عن ابي هريرة وعبد بن حميد عن جابر والطبراني في الكبير وسعيد
بن منصور عن زيد بن ارقم اه وفي الخصائص الكبرى روايات كثيرة منها رواية ثعلبة ابن ابي
مالك عند ابي نعيم ورواية يعلى بن مرة عند الطبراني وابي نعيم ووجدت في قرطاس عتيق بخط
ولم يحضرني الآن من ايّ كتاب اخذته ان الحديث رواه ابوداؤد والطبراني والحاكم والبيهقي عن
قيس بن سعد والترمذي عن ابي هريرة والدارمي والحاكم عن بريدة واحمد عن معاذ والطبراني في

عن سراقة بن مالك وصهيب وعقبة ابن مالك وغيلان بن مسلم ورواه ابن ابی شیبة عن عائشة والبیهقی ایضا عن ابی هریرة کذا فی جمع الجوامع للسیوطی انتهی ما فی القرطاس - فهذه اسانید عدد بعضها صحیح وبعضها حسن وبعضها ضعیف یقوی بآخر ومنتهی هذه الاسانید الی عشرین صحابیا لو اقتصرنا علی الطرق المارة والحدیث اذا روی من عشرة فهو متواتر علی القول المختار (کما فی تدریب الراوی) فهذا الحدیث متواتر بالاولی وان اختلف احد فی تواتره للاختلاف فی العدد الذی یحصل به التواتر فلا یمکنه ان ینکر من کونه مشهورا ویکفی المشهور لنسخ المتواتر علی ما تقرر فی الاصول واطلنا الکلام فیه للضرورة الداعیة فی هذا الزمان والا یکفینا اجماع الامة ولم نر احدا من السلف والخلف اختلف فی حرمة سجدة التحیة مع تصفح کثیر من کتب التفسیر والحدیث والفقه وما نقل عن بعض الصوفیة فی کتب تواریخهم لم یثبت عنهم وان ثبت فلا عبرة بقولهم لانهم لیسوا ممن یعتد بقولهم فی الاجماع وان سلم کونهم ممن یعتد بقوله فی الاجماع فلا یعتد به ایضا فی هذا المقام لان الاجماع السابق لا یرتفع بالاختلاف اللاحق نعم لا یلام علیهم لعدم اشتغالهم بالتحقیقات العلمیة ومع ذلک لا یحتج بقولهم وصنیعهم لاسیما اذا ثبت النکیر عن بعض اکابرهم ویحتاج الی هذا الکلام اذا سلم ان سجود الملئکة لآدم وسجود اخوة یوسف وابیه له کان سجودا حقیقیا وکان تحیة لهما والحال انه مختلف فیه فقال بعضهم لم یکن سجودا حقیقیا بل هو کنایة عن التعظیم وقال بعضهم کان آدم والیوسف لهما کالکعبة لنا فاللام بمعنی الی وقال بعضهم اللام للسبب ای کانت السجدة لله تعالی شکرا علی ما انعم الله علیهم بسببهم لاجل یوسف وآدم علی نبینا وعلیهما السلام واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ومع لا یحتاج الی اثبات النسخ ویثبت الحرمة بخبر الواحد ایضا ولقول ایضا ان الآیة وان کانت قطعی الثبوت ولکنها ظنی الدلالة فلا بعد فی نسخها حدیث ظنی الثبوت قطعی الدلالة کما لا یخفی والله اعلم بالصواب

سوال - کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ سجدۂ تحیۃ جو صوفیاء کرام رض میں علی منہج التعظیم لا علی سبیل العبادۃ مروج اور جسکی اباحت کے قائل ہیں جائز ہے یا نہیں قرآن شریف سے اسکی حرمت ثابت ہے یا نہیں - امم سابقہ میں یہ سجدہ مباح تھا چنانچہ سورۂ یوسف میں موجود ہے لیکن کوئی آیت اسکے نسخ میں

وارد نہیں ہوئی خبر واحد سے قرآن شریف کی آیۃ کا نسخ جائز نہیں پھر شاہ عبد العزیز صاحب محدث دہلوی کا یہ فرمانا کہ ہماری شریعت میں حرام ہے صحیح ہے یا نہیں۔ شاہ صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ احادیث کثیرہ اس کی حرمت میں موجود ہیں وہ احادیث کونسی ہیں اور انکے خبر واحد ہونے پر جو شبہ بظاہر وارد ہوتا ہے اس کا کیا جواب ہے بعض عالم فرماتے ہیں کہ اسکی حرمت پر اجماع ہوچکا اگر اجماع ہوچکا تو اصحاب طریقت نے اسکو کیوں مباح سمجھا چنانچہ سلطان الاولیاء المشائخ فرماتے ہیں کہ میں باعث اصلیہ کی وجہ سے اسکو منع نہیں کرتا ان سب کا جواب مع حوالہ کتب معتبرہ متقدمین نیز اجماع کس کا معتبر ہے قلمبند فرمایا جاوے بینوا توجروا

الجواب - وہ حدیث مشکوٰۃ باب عشرۃ النساء میں ترمذی سے بروایت ابوہریرہ رضا اور ابوداؤد سے بروایت قیس بن سعد رضا اور احمد سے بروایت معاذ بن جبل رضہ مذکور ہے جس سے نہی عن سجدۃ التحیۃ ثابت ہے اور سجدہ عبادت کا احتمال ہی نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ غیر اللہ کیلئے شرک محض ہونیکی وجہ سے بالذات قبیح ہے اسمیں احتمال جواز یا احتمال استیذان صحابہ رض ممکن نہیں پس یقیناً سجدہ تحیۃ ہی ان احادیث کا مدلول ہے پس نہی کا مدلول حدیث ہونا یقیناً ثابت ہوگیا رہا شبہ حدیث کے خبر واحد ہونے کا اور قرآن کے قطعی ہونیکا سو ایک جواب تو وہی ہے جو مستفتی نے نقل کیا ہے یعنی اجماع کے انضمام سے حکم حدیث قطعی ہوگیا۔ رہا اسپر شبہ اہل الطریقت کے خلاف کا سو اول تو یہ امر دلائل سے ثابت ہوچکا ہے کہ اجماع میں ہر اختلاف مضر نہیں بلکہ جو کسی مجتہد کا اختلاف ہوا اور وہ بھی مستند الی الدلیل الشرعی ہو سو اس مسئلہ میں اختلاف کرنیوالے نہ مجتہد ہیں نہ کسی دلیل مستند یہ کی طرف استناد ہے۔ دوسرے اس اختلاف سے پہلے اجماع منعقد ہوچکا ہے چنانچہ سلف میں کسی سے خلاف منقول نہیں اور یہ ثابت ہوچکا ہے کہ اختلاف مؤخر اجماع مقدم میں قادح نہیں بہرحال یہ اختلاف اجماع مذکور میں مخل نہیں ہوسکتا بعضے کرنیوالے پر بھی بوجہ لغزش کے ملامت نہ کرینگے اور معذور سمجھیں گے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث اس باب میں اگرچہ ثبوتاً ظنی ہے مگر دلالۃً قطعی ہے اور اس باب میں قرآن اگرچہ ثبوتاً قطعی ہے مگر دلالۃً ظنی ہے کیونکہ بعض اہل تفسیر نے ان آیات میں سجدہ کی تفسیر انحناء سے کی ہے پس سجدہ حقیقیہ قطعاً مراد مدلول نہ ہوا اور یہ ثابت ہوچکا ہے کہ دلیل کی یہ دونوں قسمیں یعنی قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ اور ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ اثبات حکم میں ظنی ہوتی ہیں پس ایک ظنی دوسرے ظنی کا ناسخ ہوسکتا ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ کتب اصول حدیث میں یہ قاعدہ مذکور ہے کہ اگر طرق و رواۃ حدیث میں اتنا تعدد ہو کہ عقل تواطؤ علی الکذب کو تجویز نہ کرسکے تو وہ حدیث متواتر ہوجاتی ہے کیونکہ تواتر میں کوئی عدد خاص معتبر نہیں بلکہ کثرت

حد یہی ہے جو مذکور ہوئی پس اس بنا پر حدیث مذکور میں تواتر کے قایل ہونیکی گنجایش ہی پس یہ بھی قطعی ہوگئی اور ایک قطعی دوسرے قطعی کا ناسخ ہوسکتا ہی۔ اور قرآن مجید کی آیت وان المساجد للّٰہ اپنے عموم سے نیز مؤید اسکی ہی ورنہ احادیث بھی کافی ہیں جیسا گذرا اور سب سے اخیر بات مقلد کی شفا کیلئے یہ ہی کہ مقلد کے ذمہ اثبات بالدلیل نہیں اسکے لئے متبوعین فی المذہب کا قول بس ہی پس جب اسکی حرمت کتب فقہ میں منصوص ہی اب اسمیں کیا کلام ہوسکتا ہے ورنہ یہ صریح ترک تقلید ہی واللہ اعلم۔ ۹ شوال المکرم ۱۳۲۱ھ

از انیس الارواح

یعنی ملفوظات حضرت خواجہ عثمان ہارونی رحمہ مرتبہ حضرت خواجہ معین الدین رح

(واقعہ ۶) حضرت خواجہ معین الدین رح فرماتے ہیں کہ خواجہ عثمان رح ہارونی کی خدمت میں حاضری ہوئی اور فقیر نے پابوسی کیلئے زمین پر سر رکھا الخ۔

اشکال۔ زمین پر سر رکھنا ظاہراً سجدہ ہی اور مخلوق کے آگے سجدہ کرنا گو تحیت ہی کا ہو حرام ہے۔

حل اشکال ممکن ہی کہ مجاز ہو نیاز مندی سے جیسا حضرت سعدی رح کے اس شعر میں ہے

خدا یت[51] ثنا گفت و تبجیل کرد زمین بوس قدر تو جبریل کرد

یقینی بات ہی کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے کبھی آپ کے روبرو زمین بوسی نہیں کی اور اس کا قرینہ خود انیس الارواح کی چوتھی مجلس میں خواجہ عثمان رح کا ارشاد ہے کہ حضرت عمر رضؓ نے اٹھکر زمین بوسی کی الخ اور ظاہر ہے کہ اسوقت ہرگز اس کا معمول نہ تھا پس یہاں مجاز ہونا یقینی ہے۔ اسی طرح حضرت خواجہ صاحب کے قصہ میں بھی سمجھ لیا جاوے۔ دوسرے اگر سجدہ کو حقیقی ہی معنی پر محمول ہو تب بھی اسکی کوئی دلیل نہیں کہ وہ بزرگ مسجود ہوں ممکن ہی مسجود حق تعالیٰ ہوں اور وہ بزرگ جہت سجدہ ہوں جیسے سجدہ الی الکعبہ میں مسجود حضرت حق ہیں اور کعبہ جہت سجدہ جیسا بعض مفسرین نے سجدہ ملائکہ لآدم میں یہی کہا ہی کہ آدم علیہ السلام مسجود نہ تھے صرف جہت سجدہ تھے اور انھوں نے لام کو بمعنی الی لیا ہی اور حضرت حسان رضؓ کے قول سے استشہاد کیا ہی الیس[52] اول من صلی لقبلتکم اور اسی پر محمول ہے بعض عشاق کا قول ہے ؎

---

[51]۔ خدا تعالیٰ نے آپ کی ثنا خوانی اور عزت افزائی کی اور جبریلؑ نے زمین بوسی تعظیم کی۔ مترجم۔
[52]۔ کیا وہ ایسے نہیں کہ انھوں نے سب سے پہلے تمھارے قبلہ کی طرف نماز پڑھی ۱۲

قسم بقبلۂ[۵۱] روئے تو یا رسول اللہ ۔۔۔ رواست سجدہ بسوئے تو یا رسول اللہ

آپ کے روئے مبارک کو قبلہ کہنا اور بسوئے تو کہنا اسمیں نص ہے لفظ ترا نہیں کہا۔ ایسا ہی جواب دیا ہے تصور شیخ کے معاملہ میں حضرت شیخ مجدد الف ثانی رضی اللہ عنہ نے جسکو انوار العارفین میں مکتوبات جلد ثانی مکتوب سی ام سے نقل کیا ہے ضروری عبارت اسکی یہ ہے کہ ورزش[۵۲] نسبت رابطہ را نوشتہ بودند کہ بحدے استیلاء یافتہ است کہ در صلوات آں را مسجود خود می دانند و می بینند و اگر فرضاً نفی کنند منتفی نمیگردد الی قولہ رابطہ را چرا نفی کنند کہ او مسجود الیہ است نہ مسجود لہ چرا محاریب و مساجد را نفی نکنند اھ باقی یہ سوال کہ سجدہ میں استقبال قبلہ تو ہونا ضروری ہے اور اسمیں اس شرط کا التزام نہیں ہو سکتا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط اجتہادی ہے اسمیں اختلاف کی گنجایش ہے چنانچہ نیل الاوطار باب التکبیر للسجود میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی کے نزدیک سجدۂ تلاوت میں وضو شرط نہیں اور ابو عبدالرحمن کے نزدیک استقبال قبلہ بھی شرط نہیں اھ اور ایک شبہ یہ ایہام کا ہو سکتا ہے کہ دوسرے دیکھنے والے غلطی میں پڑ سکتے ہیں اور نیت کا علم انکو نہیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ غلبہ تو اضع سے اپنے مقتدا ہونیکی طرف التفات نہیں ہوا اور اس جواب میں اور اسی طرح اسکی اس فرع میں جو حضرت مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمائی ہے گو یہ خدشہ ہے کہ کسی سمت کا جہت سجدہ بنانا خود امر تعبدی ہے قیاسی نہیں اسلئے غیر کعبہ کو اس باب میں کعبہ پر قیاس نہیں کر سکتے اور نہ اسکی نظیر سلف میں کسی سے منقول ہے تو گویا غیر سمت کعبہ کو جہت سجدہ بنانیکی ممانعت پر امت کا اجماع ہے اور محاریب کی نفی اس سے لازم نہیں آتی کیونکہ وہ ساجد کی نیت میں جہت سجدہ نہیں بلکہ جہت سجدہ کے طریق میں واقع ہو گئے ہیں اور یہ وقوع فی الطریق محاریب کے جہت سجدہ ہونیکو مستلزم نہیں مگر اولاً اجماع میں کلام ہے ابو عبدالرحمن کا قول مذکور قادح اجماع ہے ثانیاً بعد تسلیم اجماع یہ خدشہ خود دقیق ہے اسلئے اگر کسی کی نظر اس تک نہ پہونچے اسکو خطاء اجتہادی میں داخل کر کے موجب معصیت نہ کہا جاویگا مگر یہ جواب باوجود اس خدشہ کے جو ایک درجہ میں ان حضرات سے دفع بھی کر دیا گیا ہے اس جواب سے اچھا ہے جو بعض نے اختیار کیا ہے یعنی سجدہ

۵۱۔ یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم آپ کے روئے مبارک کے قبلہ کی قسم ہے کہ سجدہ کرنا آپکی طرف جائز ہے ۱۲۔

۵۲ نسبت رابطہ کی ورزش کے متعلق لکھا تھا کہ اسقدر اسکا غلبہ ہو گیا ہے کہ نمازوں میں وہ مسجود معلوم ہوتا ہے اور نظر آتا ہے اور اگر بالغرض اسکی نفی کیجاوے تو منتفی نہیں ہوتا الی قولہ رابطہ کی کیوں نفی کرتے ہیں کیونکہ وہ مسجود الیہ ہے نہ کہ مسجود لہ (اور اگر با وجود مسجود الیہ ہونیکے نفی کرنیکی ضرورت ہے تو) محرابوں اور مسجدوں کی نفی کیوں نہیں کرتے (حالانکہ یہ چیزیں بھی مسجود الیہ ہیں) ۱۲ مترجم۔

تحیت کی حرمت میں کلام کیا ہے وہ کلام یہ ہے کہ شرائع من قبلنا میں سجدہ تحیت کا جائز ہونا قرآن مجید سے ثابت ہے چنانچہ آدم علیہ السلام کو ملائکہ نے سجدہ تحیۃ کیا یوسف علیہ السلام کو انکے ابوین اور اخوان نے کیا اور ہماری شریعت میں اسکا نسخ ثابت نہیں کیونکہ جو حدیث نہی کی اس باب میں آئی ہے وہ خبر واحد ہے اور خبر واحد معارض خبر قطعی کی نہیں ہو سکتی اسلئے حسب قاعدہ حجیت شرائع من قبلنا وہ ہمارے لئے بھی جائز ہوگا سو یہ جواب چند وجوہ سے مخدوش ہے اول سجدہ ملائکہ یا اہل بیت یوسف علیہ السلام جو قرآن میں مذکور ہے یہی ثابت نہیں کہ وہ سجدہ تھا یا انحناء دوسرے اگر سجدہ ہی تھا تو آدم علیہ السلام یا یوسف علیہ السلام مسجود تھے یا جہت سجدہ تیسرے یہ بھی مسلم نہیں کہ وہ حدیث خبر واحد ہے اسکی اسانید میں اتنا تعدد ہے کہ اسپر تواتر کا حکم کیا جا سکتا ہے فان الحدیث[۵] رواہ ابوداؤد والطبرانی والحاکم والبیہقی عن قیس بن سعد والترمذی عن ابی ھریرۃ والدارمی والحاکم عن بریدۃ واحمد عن معاذ والطبرانی عن سراقۃ بن مالک وصھیب وعقبۃ بن مالک وغیلان بن مسلم ورواہ ابن ابی شیبہ عن عائشۃ والبیہقی ایضا عن ابی ھریرۃ کذا فی جمع الجوامع للسیوطی (ھکذا وجدتہ فی قرطاس علیٰ بخطی لم یحضر الاٰن من این کنت اخذتہ فلیراجع) چوتھے اگر وہ سجدہ تحیہ تہی تھا اور مسجود جہت سجدہ نہ تھے اور وہ خبر خبر واحد ہی ہو تب بھی جب اسکی حرمت پر اجماع ہو گیا تو حکم قطعی ہو گیا اور گو اجماع خود ناسخ نہیں ہوتا مگر دلیل قطعی ہوتی ہے کسی ناسخ کے وجود کی وہ ناسخ ہمکو معلوم نہ ہو یا معلوم ہوا ور ظنی ہو اہل علم کو یہ سب مقدمات معلوم ہیں اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ سجدہ تحیت تو حسب فتوی فقہا حرام ہی ہے لیکن یہ حضرات بھی مجتہد تھے گو مجتہد مطلق نہ ہوں مگر ایک دو مسئلہ میں اجتہاد کے امتناع کی بھی کوئی دلیل نہیں پس ممکن ہے کہ ان کے نزدیک سجدہ منصوصہ سجدہ متعارفہ ہو اور وہ حدیث [illegible] ہو یا معلل علت کے ساتھ ہو کہ حب اندیشہ افضاء الی الشرک کا ہو اور یہاں علت منتفی ہے کیونکہ فاعلین اہل [illegible] اسلئے نکیر نہ کیا ہو اور یہ جواب تجویز سجدہ تحیت کا اسلئے بھی پسندیدہ نہیں کہ خود انیس الارواح چوتھی مجلس [illegible] حضرت خواجہ صاحب سے حدیث منقول ہے کہ اگر سوائے خدا کے دوسرے کو سجدہ کرنا جائز ہوتا تو میں حکم کرتا عورت [illegible] کہ اپنے خاوند کو

---

[۵]۔ اسلئے کہ اس حدیث کو قیس بن سعد سے روایت کیا ابوداؤد و طبرانی و حاکم و بیہقی نے اور ابوہریرہ رض سے روایت کیا ترمذی نے اور حاکم و دارمی نے بریدہ رض سے اور احمد نے معاذ رض سے اور طبرانی نے سراقۃ ابن مالک سے و صہیب و عقبۃ بن مالک و غیلان بن مسلم نے اور عائشہ رض سے روایت کیا ابن ابی شیبہ نے اور نیز بیہقی نے ابوہریرہ رض سے روایت کیا کذا فی جمع الجوامع للسیوطی ۱۲ مسترجم۔

سجدہ کریں اور ظاہر ہے کہ یہ سجدہ تحیت ہی ہوتا تو حضرت خواجہ صاحب بھی اسکے ناجائز ہونے کے قائل ہیں

ف۔ بعد تحریر ان سطور کے اس باب میں بعض ملفوظات حضرت سلطان نظام الدین رحمۃ اللہ تعالیٰ کی نظر سے گذرے مزید بصیرت کیلئے وہ بھی نقل کرتا ہوں۔

(۱) **از فوائد الفواد جلد چہارم مجلس ۷ رجب ۷۱۹ھ** اسکے بعد اس بات کا ذکر چھڑ گیا کہ مرید حضرت خواجہ کی خدمت میں آتے ہیں اور سر زمین پر ٹیکتے ہیں۔

حضرت خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر نے فرمایا میں تو یہ چاہتا تھا کہ لوگوں کو منع کر دوں چونکہ میرے شیخ کے سامنے لوگوں نے اس طرح کیا ہے اسلئے میں نے منع نہیں کیا۔

(۲) **از فوائد الفواد جلد چہارم مجلس ۲۸ جمادی الاولی ۷۱۶ھ** آپ نے فرمایا کہ میرے پاس خلق آتی ہے اور زمین بوسی کرتی ہے چونکہ شیخ الاسلام فرید الدین و شیخ قطب الدین قدس اللہ روحہما العزیز منع نہیں کرتے تھے میں بھی منع نہیں کرتا۔

(الی قولہ خطابا لبعض المشاغبین) سنو جس فرض کی فرضیت اٹھا دیجاتی ہے تو اسکا درجہ استحبابی باقی رہا کرتا ہے جیسا ایام بیض اور عاشوراء کے روزے (الی قولہ) سجدہ پہلی امتوں پر مستحب تھا جبکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا زمانہ آیا تو وہ استحباب جاتا رہا اباحت باقی رہی اب اگر مستحب نہیں ہو تو مباح ہو اور امر مباح پر نفی و منع کہیں آیا نہیں۔

(۳) **از درر نظامی باب ۵ جمع کردہ مولانا علی بن جاندار احد الخلفاء رح** اسمیں مضمون بالا پر اتنی زیادت ہی فرمایا میرے سامنے لوگ سر زمین پر رکھتے ہیں میں اسکو اچھا نہیں سمجھتا مگر چونکہ میرے مشائخ کے سامنے ایسا ہی کرتے چلے آتے ہیں لہذا منع بھی نہیں کر سکتا کیونکہ منع کرنے سے یا تجہیل مشائخ لازم آتی ہے یا ان کی تفسیق لازم آتی ہے اھ گو اس استدلال میں یہ کلام ہے کہ یہ اسوقت ہو سکتا ہے جب نہی وارد نہ ہوا اور یہاں نہی موجود ہو جو شاید مشائخ کے نزدیک معلل بعلت ہو گیا جیسا عنقریب گذرا ہے نیز یہ بھی کلام ہے کہ اگر منع کیا تھا انکے فعل کو ماول کہا جاوے تو تجہیل و تفسیق بھی لازم نہیں آتی مگر تاہم ان ملفوظات سے یہ امور مستفاد ہوتے ہیں۔

اول۔ حضرت اس سجدہ کو سجدہ تحیت فرماتے ہیں اور گو میرے جواب سے اسکو اس لئے تنافی نہیں کہ شاید یہ تقریر علی سبیل التنزل ہو کہ اگر سجدہ تحیت بھی مان لیا جاوے تو پھر یہ جواب ہے لیکن اس کا تنزل پر محمول

کرنا ظاہر کے خلاف ہے۔

(دوم) حضرات اسکو اچھا نہیں سمجھتے تھے اور منع فرمانا بھی چاہتے تھے مگر منع کرنے کو ان مشائخ کے ساتھ صورۃً مزاحمت سمجھکر خلاف ادب سمجھتے تھے۔

(سوم) - غلبۂ ادب کے سبب اس استدلال کے جواب کی طرف اُن حضرات کا ذہن عالی ملتفت نہیں ہوا اب اسپر یہ تفریع لازم ہوگی کہ اگر کسی کی یہ حالت نہ ہو یعنی ایسا مغلوب الحال بھی نہ ہو اور اُس استدلال کا جواب بھی اسکو معلوم ہو گیا ہو جیسا میں نے درمیان درمیان ظاہر کر دیا ہی تو وہ شخص معذور نہ ہوگا خصوص جبکہ حال اسکا ترفع و جاہ ہو تب تو دین کا سالم رہنا نہایت مشکل ہی واللہ یعلم ما تبدون وما تکتمون۔

دسویں حکمۃ عمل مصلی بر قول غیر مصلی و تحقیق حدیث ذوالیدین

۵۵ [illegible] ۱۱

سوال - صلوۃ مغرب میں امام نے سہواً دو رکعت پر سلام پھیرا اور سلام ہی پھیر نیمیں اسکو شبہ ہوا کہ شاید دو رکعت پڑھی ہیں مگر عدم تیقن اور اس شبہ کی مرجوحیت کے باعث توجہ نہ کی سلام پھیرنیکے بعد مقتدی نے کہا دو رکعت ہوئیں مقتدی کے اس قول سے اسکا شبہ راجح ہوا اور امام فوراً کھڑا ہو گیا اب مقتدی بھی کھڑے ہو گئے اور تیسری رکعت پر سلام پھیر کر سجدہ سہو کر لیا نماز ہوئی یا نہیں اگر ہوئی تو اس مقتدی متکلم کی بھی ہوئی یا نہیں اسی میں یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ تکلم عند الاحناف مطلق مفسد صلوۃ ہے خواہ لاصلاح الصلوۃ ہو یا نہیں ذوالیدین کی حدیث کس حدیث سے منسوخ ہے۔

الجواب - اس قسم کی جزئیات میں فروع مختلف لکھی ہیں کما یظهر من مطالعۃ الدر المختار و رد المحتار صفحہ ۵۹۶ و ۶۵۰ و ۶۷۳ لیکن اس باب میں طحطاوی نے خوب فیصلہ کیا ہے جس سے سب فروع بھی متفق ہو جاتی ہیں، شامی نے صفحہ ۵۹۶ میں اس طرح نقل کیا ہے وقال لو قیل بالتفصیل بین کونہ امتثل امر الشارع فلا تفسد و بین کونہ امتثال امر الداخل مراعاۃ لخاطرہ من غیر نظر لامر الشارع فتفسد لکان حسنا اھ پس جب امام کا شبہ راجح ہو گیا تو امر شارع کے سبب سے وہ کھڑا ہوا ہی پس اسلئے اُسکی اور مقتدیوں کی سب کی نماز ہو گئی بجز کلام کرنیوالے مقتدی کے کہ اُسکی نماز بوجہ کلام کے فاسد ہو گئی جیسا حنفیہ کا مذہب مشہور اور متون میں مذکور ہی اور حدیث کے متعلق بحث اس مسئلہ میں یہ ہی کہ مسلم میں یہ تین حدیثیں نہی من الکلام میں وارد ہیں ایک معاویہ بن حکم سلمی کی جسمیں ارشاد ہوا ہے

ان هذه الصلوٰة لا تصلح فیها شیء من کلام الناس قلت عموم شیء لکونه نکرة ووقوعها تحت النفی یشمل کل کلام بای وجه کان عامدا او ناسیا او لاصلاح الصلوٰة دوسری حدیث عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی نجاشی رض کے پاس سے آنیکے وقت فقلت یا رسول اللہ کنا نسلم علیک فی الصلوٰة قال ان فی الصلوٰة شغلا تیسری زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی کنا نتکلم فی الصلوٰة الی قوله فامرنا بالسکوت ونهینا عن الکلام قلت اطلاق الکلام فی الحدیث الاخیر وکذا کونه منافیا لشغل الصلوٰة فی الذی قبله یعم کل کلام اور یہ تینوں حدیثیں بوجہ اشتمال علی النہی کے حدیث ذوالیدین سے ظاہراً معارض ہیں اب مسلک مشہور علمائے حنفیہ کا یہ ہے کہ قصہ ذی الیدین کو نہی عن الکلام سے مقدم کہتے ہیں اسلئے قصۂ ذی الیدین کو منسوخ اور نہی عن الکلام کو ناسخ قرار دیتے ہیں اسپر شبہ مشہور ہے کہ رجوع عن الحبشہ ابتدا میں ہوا ہے اور قصہ ذی الیدین میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ موجود تھے اور اُن کا اسلام بعد خیبر کے ہوا ہے پس حدیث نہی کی مقدم ہے اور حدیث کلام کی موخر ہیں پس نسخ صحیح نہیں - اور حنفیہ نے جواب دیا ہے کہ ابوہریرہ کا قصہ میں موجود ہونا مسلم نہیں اور سند منع یہ ہے کہ ذوالیدین بدر میں شہید ہوئے ہیں اور بدر خیبر سے بہت پہلے ہے تو ابوہریرہ رض اُس قصہ میں کس طرح موجود ہو سکتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ابوہریرہ رض کسی اور سے روایت کرتے ہیں پس ممکن ہے کہ یہ قصہ بعد نہی عن الکلام سے مقدم ہو اور منسوخ ہو باقی ابوہریرہ رض کا یہ قول کہ بینما انا اصلی یا صلے بنا یا صلی لنا محمول ہے معنی صلی بالمسلمین اور روایۃ بالمعنی پر پھر اسپر یہ شبہ ہوا ہے کہ مقتول بالبدر ذوالشمالین ہیں نہ کہ ذوالیدین پھر اس کا جواب دیا ہے کہ دونوں نام ایک ہی کے ہیں پھر اس پر شبہ ہوا کہ امکان تقدم سے وقوع تقدم لازم نہیں آتا جواب یہ ہے کہ مبیح اور محرم میں جب تعارض ہوتا ہے بدلیل مذکور فی الاصول مبیح کو مقدم رکھکر منسوخ کیا جاتا ہے یہ مختصر کلام ہے جو جانبین سے پیش کیا جاتا ہے اور اس احقر کا مسلک ان سب دعووں سے قطع نظر کرکے یہ ہے کہ آپکا کلام زمانا خصوصیات میں ہی ہو سکتا ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہما کا کلام مع الرسول مفسد صلوٰة نہیں جیسا بعض علما نے اُس حدیث میں لکھا ہے کہ آپنے ابی بن کعب کو پکارا تھا پھر بعد نماز کے آپنے یہ آیت یاد دلائی استجیبوا للہ وللرسول اذا دعاکم الآیة یا کلام بالایما رہے جیسا ابوداؤد میں ہے او مئوا ای نعم عدم فساد بالکلام مع الرسول اور ایما کو نووی رح نے شرح مسلم صفحہ ۲۱۴ میں نقل کیا ہے واللہ اعلم۔

گیارہویں حکمت ثبوت تشہدین در سجدہ سہو از حدیث

سوال - ایک صاحب اکثر سہو کا سجدہ بلا تشہد کرتے ہیں اور تشہد کا ثبوت حدیث صحیح نص صریح سے مانگتے ہیں

الجواب - فی الحدیث المتفق علیہ عن ابن مسعود رض قال علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم لیسلم ثم یسجد سجدتین متفق علیہ وایضاً فی المتفق علیہ برسیاقہ حتی اذا قضی الصلوٰۃ وانتظر الناس تسلیمہ کبر وھو جالس فسجد سجدتین وفی حدیث الترمذی عن عمران بن حصین ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بھم فسھی فسجد سجدتین ثم تشھد ثم سلم کذا فی المشکوٰۃ - حدیث اول میں فلیتم علیہ سے تشہد قبل سجدہ سہو ثابت ہے کیونکہ بدون تشہد کے صلوٰۃ ناقص ہے اسی طرح حدیث ثانی سے کیونکہ بدون تشہد کے انتظار سلام کا نہیں ہو سکتا اور حدیث ثالث سے تشہد بعد سجدہ سہو ثابت ہے بس مجموعہ[ف] ثابت ہو گیا فقط واللہ اعلم - یکم ربیع الثانی ۱۳۲۵ھ

۱۲ بارہویں حکمت تفسیر سورہ صغیرہ کہ فصل بداں مکروہ است

سوال - نماز میں دو سورتیں اس طور پڑھنا کہ درمیان میں ایک سورت چھوٹ جائے مسئلہ اول میں سورہ فتح یعنی اذا جاء دوسری میں سورہ اخلاص پڑھنا کیسا ہے -

الجواب - اگر درمیان میں بڑی سورت چھوٹ جاوے جس میں[ف] دو رکعت ہو سکیں جائز ہے چھوٹی ناجائز - واللہ اعلم - ۶ رمضان ۱۳۱۹ھ

۱۳ تیرہویں حکمت در اثنا خطبہ ترجمہ وغیرہ کردن،

سوال - کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ خطبہ جمعہ میں قرآن شریف اور احادیث کی عبارت پڑھ کے

ف - پھر رحمۃ مہداۃ میں ابوداؤد و نسائی کی روایت سے ایک حدیث نظر سے گذری جس میں مجموعہ تشہدین صریح ہے وعن عبد اللہ بن مسعود عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا کنت فی صلوٰۃ فشککت فی ثلاث او اربع واکثر ظنک علی اربع تشہدت ثم سجدت سجدتین وانت جالس قبل ان تسلم ثم تشہدت ایضاً ثم تسلم ص۳۱ منہ

ف - یہ میں نے یاد سے لکھا تھا مگر پھر کوئی روایت اسکی ساعد نہیں ملی تتبع سے معلوم ہوا کہ مطلب اس کا یہ ہوا کہ ایک بیچ میں چھوڑنا جائز ہے یہ ہے کہ وہ سورت پہلے سے بڑی ہو کہ اسکے پڑھنے سے دوسری رکعت اس رکعت سے طویل ہو جاوے جیسا اذا جاء کے بعد سورہ تبت پڑھنے میں بھی امر لازم آتا ہے کذا فی رد المحتار فصل القرءۃ۔

اس کا ترجمہ زبان ہندی میں سمجھانا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب۔ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے اب تک امت میں یہی تعامل و توارث رہا کہ خطبہ میں اور کوئی غیر چیز لاحق نہیں کرتے اسلئے فقط خطبہ عربی پر اکتفا کرنا چاہئے ترجمہ وغیرہ کرنا بہتر نہیں ہاں اگر کوئی نصیحت مناسب وقت کسی واقعہ درپیش شدہ میں کر دے جائز ہے یکرہ للخطیب ان یتکلم فی حال الخطبۃ الا ان یکون امرا بمعروف کذا فی فتح القدیر عالمگیری ص۱۴۵ ج۱ ویروی رجوعہ فی اصل المسئلۃ الی قولہما وعلیہ الاعتماد فی الخطبۃ والتشہد علی ہذا الاختلاف ۱۲ ہدایہ اقول فلما ثبت الرجوع عنہ فی القراءۃ بالفارسیۃ ثبت فی الخطبۃ بہا فقط واللہ اعلم

چودھویں حکمت اقتدا غیر الثغ بالثغ وغیر مشاق

تحقیق فقہی مہم۔ فی الدر ولا غیر الالثغ بہ ای بالالثغ علی الاصح کما فی البحر وحرر الحلبی وابن الشحنۃ انہ بعد بذل جہدہ دائما حتما کالامی فلا یوم الا مثلہ الی ان قال ہذا ہو الصحیح المختار فی حکم الالثغ وکذا من لا یقدر علی التلفظ بحرف من الحروف اھ (ص۵۸۲ وص۵۸۳ ج۱ مع الشامی) وفی رد المحتار تحت قولہ علی الاصح ای خلافا لما فی الخلاصۃ عن الفضلی من انہا جائزۃ لان ما یقولہ صار لغۃ ومثلہ فی التاترخانیۃ وفی الظہیریۃ وامامۃ الالثغ لغیرہ تجوز وقیل لا ونحوہ فی الخانیۃ عن الفضلی وظاہرہ اعتمادہم الصحۃ وکذا اعتمدہا صاحب الحلیۃ قال لما اطلقہ غیر واحد من المشایخ من انہ ینبغی لہ ان لا یؤم غیرہ ولما فی خزانۃ الاکمل وتکرہ امامۃ الفافاء لکن الاحوط عدم الصحۃ اھ (ج۱ ص۵۸۲) ان عبارات سے امور ذیل استفادہ ہوئے

(۱) الثغ کی امامت کے جواز میں اختلاف ہے بعض نے اس کی امامت کو سب کے حق میں جائز رکھا ہے۔

(۲) الثغ صرف وہی نہیں جسمیں صحیح پڑھنے کی قابلیت ہی نہ ہو کیونکہ حلبی و ابن شحنہ نے اسپر بذل جہد دوام کیا ہے اور وجوب جہد فرع ہے قدرت کی پس الثغ سے مراد وہ الثغ ہے جو اس وقت حالت موجودہ میں صحیح پڑھنے پر قادر نہیں (۳) جو شخص الثغ نہ ہو لیکن اسوقت کسی حرف کی صحیح تلفظ پر قادر نہ ہو وہ بھی بحکم الثغ ہے پس ہر چند صحیح مختار قول یہ ہے کہ الثغ کی امامت غیر الثغ کیلئے درست نہیں اور اس کا مقتضا یہ ہے کہ صحیح خوان کی اقتدا ایسے شخص کے پیچھے جائز نہ ہو جو حروف کو صحیح ادا نہیں کرتا مگر اسوقت ضرورت کی وجہ سے امام فضلی کے قول پر

فتوی دینے کو جی چاہتا ہے خصوصاً حرف ضاد کے مسئلہ میں کیونکہ عام طور پر قراء تک اسکو غلط پڑھتے ہیں لہذا قاری کی اقتداء غیر قاری کے پیچھے صحیح ہے البتہ ایسے شخص کے پیچھے صحیح نہیں جو بحالت موجودہ تصحیح حروف پر قادر ہے مگر غفلت یا بے توجہی یا رعایت عوام کی وجہ سے کسی حرف کو مثلاً ضاد کو اصلی مخرج سے نہیں نکالتا کیونکہ وہ بحکم الثغ نہیں بلکہ عمداً غلط پڑھنے والا ہے۔ واللہ اعلم۔ ۱۹ رج ۱۳۴۳ھ

سوال ۱۵ پندرھویں حکمت اشتراط تملیک در ثمن چرم اضحیہ

سوال۔ چرم قربانی مدارس میں دینا یا اسکی قیمت جائز ہے یا نہیں اور در صورت جواز متولی کو مدرسہ کی ضرورت کیواسطے چرم کو بیچکر کتابیں فرش وغیرہ بنانا یا خریدنا بلا تملیک جائز ہے یا نہیں۔

الجواب مدارس میں مصارف مختلف ہیں۔ مصرف جائز میں صرف کرنیکے لئے مدارس میں دینا درست ہے اور متولی وکیل ہے مالک کا جو تصرف مالک کو درست ہے متولی کو بھی درست ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ یا تو کھال کسی حاجتمند طالب علم کو مثلاً دیدے یا خود کھال کی کوئی چیز بنوالی جاوے جیسے کتابوں کی جلدیں یا ڈول وغیرہ بنوالے یا خود کھال کی عوض اگر مل سکے ایسی چیز بدل لے جو باقی رہکر کام آسکے جیسے فرش کتاب ولباس و امثال ذالک اور یہ سب صورتیں قبل بیع ہیں اور اگر کھال کو بعوض روپیہ کے بیچ ڈالا تو اس وقت بجز اسکے کہ کسی حاجتمند کو تملیکاً دیدے اور کسی محل میں صرف کرنا اسکا جائز نہیں سو ان داموں کے کتابیں یا فرش وغیرہ خریدنا درست نہ ہوگا اور اگر ایسا کیا تو ان چیزوں کا تصدق واجب ہوگا اور اگر تصدق کیوقت کسی وجہ سے انکی قیمت کم ہو جاوے تو اس کمی کا اپنے پاس سے ضمان دینا ہوگا اور وہ ضمان بھی تصدق کیا جاویگا فی الدر المختار ویتصدق بجلدها او یعمل منه نحو غربال وجراب وقربة وسفرة ودلو او یبدله بما ینتفع به باقیا کما مر لا بمستهلک کخل ولحم ونحوه کدراهم فان بیع اللحم او الجلد به ای بمستهلک او بدراهم تصدق بثمنه اه فی رد المختار لما مر ای فی اضحیة الصغیر وقال فی اضحیة الصغیر وما بقی یبدل بما ینتفع الصغیر بعینه کثوب وخف فی رد المختار ظاهره انه لا یجوز بیعه بدراهم ثم یشتری بها ما ذکره ویفیده ما نذکره عن البدائع وفی رد المختار قبیل باب الرجوع فی الهبة والصدقة کالهبة وقال فی اول رد المختار فی بدء کتاب الهبة هی تملیک العین مجانا اه قلت فاذا اشتراط التملیک فی الصدقة فحیث ما وقع التصدق

بجب فیہ التملیک فقط واللہ تعالیٰ اعلم ۵ رجادی الاولیٰ ۳۲ھ

سولھویں حکمت حلت زکوۃ برائے ابن السبیل لہ مال لامعہ ۱۶

سوال - اگر سفر میں کوئی مالدار طالب علم یا کوئی شخص صاحب نصاب ہو خواہ بقدر نصاب اسکے ساتھ ہو یا نہ ہو اسکو زکوۃ لینا جائز ہے یا نہیں ۔

الجواب - ابن السبیل مالک نصاب خواہ طالب علم ہو یا غیر طالب علم جب اسکے پاس خرچ نہ رہے زکوۃ لینا بقدر حاجت جائز ہے ۔ اگر فقیر ہو تو حاجت سے زیادہ بھی جائز ہے وابن السبیل وھو کل من لہ مال لامعہ درمختار وفی الشامی عن الفتح ولا یحل لہ ان یاخذ اکثر من حاجتہ اھ بعض فقہاء نے جو طالب علم کیلئے مطلقاً اخذ زکوۃ جائز کہا ہو کما فی الدر المختار ان طالب العلم یجوز لہ اخذ الزکوۃ ولو غنیا الخ وہ غیر معتمد ہے کما فی الطحطاوی وھذا الفرع مخالف لاطلاقھم الحرمۃ فی الغنی ولم یعتمدہ احد آہ پس قول مرجوح پر افتاء باطل ہے کما بین فی رسم المفتی واللہ اعلم ۲۹ محرم ۱۳۳۴ھ

سترہویں حکمت ادائے زکوۃ بذریعہ منی آرڈر ۱۷

سوال - منی آرڈر کے ذریعہ سے کسی فقیر کو زکوۃ بھیجنے سے زکوۃ ادا ہوتی ہے یا نہیں ۔ وجہ شک یہ ہے کہ فقہاء نے تو یہ تصریح کی ہے کہ کافر کو وکیل بنانا ادائے زکوۃ میں جائز ہے مگر یہاں اہل ڈاکخانہ صرف وکیل ہی نہیں بلکہ یہ عقد داخل قرض ہو کر یہ صورت قرار پائی کہ کافر نے یوں سے یوں کہا کہ ہمارا یہ قرض زید کو دیدینا اور دل میں یوں نیت کی کہ ہم زکوۃ میں لہذا مسئلہ دو وجہ سے مشکوک ہوا ایک تو یہ کہ حوالہ سے زکوۃ ادا ہوتی ہے یا نہیں ۔ دوم کافر کے اس طرح دینے سے زکوۃ جائز ہوگی یا نہ ۔ آجکل مدارس میں اس کا بہت دستور ہے ۔

الجواب - فی الدر المختار مسائل متفرقۃ من کتاب الھبۃ تملیک الدین ممن لیس علیہ الدین باطل الا فی ثلث حوالۃ او وصیۃ واذا سلطہ ای سلط المملک غیر المدیون علی قبضہ ای الدین فیصح حینئذ ومنہ ما لو وھبت من ابنھا ما علی ابیہ فالمعتمد الصحۃ للتسلیط ۔ اس جزئیہ ومنہ ما لو وھبت الخ سے معلوم ہوا کہ صورۃ تسلیط میں بالفعل تملیک ہوتی ہے ورنہ صحۃ کو تسلیط پر معلل نہ کیا جاتا کیونکہ قبض حسی کے وقت تو صحۃ ہبہ میں کوئی تردد ہی نہیں پھر اس میں ترجیح صحت کے کوئی معنی

نہیں اس سے ثابت ہوا کہ خود تسلیط تملیک ہو گو قبل القبض اس تسلیط سے عزل جائز ہو لعدم تمام العقد کما لو قال وھبت ولم یقل الاٰخر قبلت یصح رجوعہ ومع ذلک ھو تملیک ویصح نیۃ الزکوۃ عندہ وان لم ینو وقت قبول الموھوب لہ پس جب تسلیط تملیک ہوا اور تملیک کے وقت نیت ادا زکوۃ کافی ہے اور منی آرڈر بھیجنے میں یقیناً تسلیط ہو لہذا روانگی منی آرڈر کے وقت نیت کافی ہو اب دونوں وجہ شک کی جاتی رہیں کیونکہ یہاں حوالہ سے زکوۃ ادا نہیں ہوئی اور نہ کافر کے دینے سے بلکہ مزکی کی تسلیط سے کما ذکر مفصلاً فقط واللہ اعلم۔ ۱۸ ربیع الاول ۱۳۳۱ھ

اٹھارویں[۱۸] حکمت تحقیق حکم خبر تار

سوال۔ خبر تار واحد افطار شوال یعنی عید الفطر کے لئے موجب للعمل ہو یا نہیں سند صحیح ارشاد فرمایئے۔

الجواب۔ تار دلالت وضعیہ غیر لفظیہ میں مشابہ خط کے ہو اور اس فرق کے لحاظ سے کہ خط میں خود علامت ممیزہ موجود ہے اور تار میں مفقود ہے بہ نسبت خط کے توپ و طبل وغیرہ کی زیادہ مشابہ ہو اور خط امور ملزمہ میں باستثناء مواضع معدودہ ضرورت شدیدہ بشرط امن من التزویر مثل فرامین شاہی وغیرہا کے بدون اقرار کاتب یا قیام بینہ حجۃ نہیں اور امور غیر ملزمہ میں اگر قرائن صدق و صحت کو مجتمع ہوں جس سے نسبت الی الکاتب مظنون ہو جاوے حجۃ ہے ورنہ نہیں ہو اور توپ وغیرہ کا حکم بھی ایسے امور میں یہی ہو کہ ظن صحت میں معتبر ہے ورنہ نہیں جیسے خبر ہلال افطار میں کہ ہمارے دیار میں بوجہ والی مسلم نہ ہونے کے محض اخبار ہے بلا اشتراط شہادۃ اسکا مدار ہوتے ہیں مثل اخبار ہلال صوم کے امور غیر ملزمہ سے ہو۔ اگر فقدان علامت تار دہندہ و توسط غیر مسلم کسی شخص کے اعتبار سے مانع غلبہ ظن ہو اسکو مطلقاً عمل جائز نہیں اور جسکے اعتبار سے مانع نہ ہو مثل نطق کے صحو میں اخبار کثیرہ متواترہ اور غیم میں اخبار عدلین پر عمل جائز ہے اور خبر واحد پر کسی طرح عمل جائز نہیں۔

والدلائل علی الدعاوی المذکورۃ ھذہ۔ فی الدر المختار بخلاف کتاب الامان فی دار الحرب حیث لا یحتاج الی بینۃ لانہ لیس بملزم وفی رد المحتار قولہ لانہ لیس بملزم لان لہ ان لا یعطیھم الامان بخلاف کتاب القاضی فانہ یجب علی القاضی المکتوب الیہ ان ینظر فیہ ویعمل بہ ولا بد للملزم من الحجۃ وھی البینۃ فتح ص۳۴۶ مطبوعہ مصر فی رد المحتار وذکر فی الکفایۃ اخر الکتاب عن الشامل ان الصحیح مثل الاخرس فاذا کان مستبینا مرسوما وثبت ذلک باقرارہ او ببینۃ فھو کالخطاب

[illegible] ۱۲۰

ص۴۲۸ ج۴ وفي رد المحتار وقدمنا اول القضاء استظهار كون علة العمل بما له رسوم في دواوين القضاة الماضين هي الضرورة وههنا كذلك فانه يتعذر اقامة البينة على ما يكتبه السلطان من البراءات لاصحاب الوظائف ونحوها وبعد سطر عديدة وان ابن الشحنة وابن وهبان جزما بالعمل بدفتر الصراف ونحوه لعلة امن التزوير كما جزم به البزازي والسرخسي وقاضيخان قال ان هذه العلة في البراءات السلطانية اولى لما يعرفه من شاهد احوال اهلها حين نقلها اهـ ج وفي رد المحتار قال البيري المراد من قوله لا يعتمد اي لا يقضي القاضي بذلك عند المنازعة لان الخط مما يزور ويفتعل كما في مختصر الظهيرية وبعد سطر قال الشيخ ابو العباس تجوز الرجوع في الحكم الى دواوين من كان قبله من الامناء اي لان سجل القاضي لا يزور عادة حيث كان محفوظا عند الامناء بخلاف ما كان بيد الخصم اهـ وبعد سطر وصرح ايضا في الاسعاف وغيره بان العمل بما في دواوين القضاة استحسان والظاهر ان وجه الاستحسان ضرورة احياء الاوقاف ونحوها عند تقادم الزمان بخلاف السجل الجديد لامكان الوقوف على حقيقة ما فيه باقرار الخصم او البينة فلذا لا يعتمد عليه اهـ ص۴۲۸ ج۴ وفي الهداية كتاب الشهادة ثم التزكية في السر ان يبعث المستورة الى المعدل فيها النسب والحلى والمصلى ويردها المعدل وكل ذلك في السر كيلا يظهر فيخدع او يقصد وفيها بعد سطر واذا كان رسول القاضي الذي يسأل عن الشهود واحدا جاز الى قوله ولهما انه ليس في معنى الشهادة الخ قوله المستورة اسم للرقعة التي يكتبها القاضي ويبعثها سرا ابتداء بيده الى المزكي سميت بذلك لانها تستر عن نظر العوام كفاية وفي رد المحتار ينبغي بقول عدل وكذا الضرب بالطبول وا بعد سطر لا يجوز اذا لم يصدقه ولا بقول المستورين مطلقا وبالاولى سماع الطبل والمدافع الحادث في زماننا لاحتمال كونه لغيره ولان الغالب كون الضارب غير عدل فلا بد حينئذ من التحري فيجوز لان ظاهر مذهب اصحابنا جواز الافطار بالتحري وبعد سطر وقد يقال ان المدفع في زماننا يفيد غلبة الظن وان كان ضاربه فاسقا لان العادة ان الموقت يذهب الى دار الحكم اخر النهار فيعين له وقت ضرب ويعينه ايضا للوزير وغيره واذا ضرب به

نہیں اس سے ثابت ہوا کہ خود تسلیط تملیک ہے گو قبل القبض اس تسلیط سے عزل جائز ہو لعدم تمام العقد کما لو قال وھبت ولم یقل الاٰخر قبلت یصح رجوعہ ومع ذلک ھو تملیک ویصح نیۃ الزکوٰۃ عندہ وان لم ینو وقت قبول الموھوب لہ پس جب تسلیط تملیک ہے اور تملیک کے وقت نیت ادا زکوٰۃ کافی ہے اور منی آرڈر بھیجنے میں یقیناً تسلیط ہے لہذا روانگی منی آرڈر کے وقت نیت کافی ہے اب دونوں وجہ شک کی جاتی رہیں کیونکہ یہاں حوالہ سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی اور نہ کافر کے دینے سے بلکہ مزکی کی تسلیط سے کما ذکر مفصلاً فقط واللہ اعلم۔ ۱۸ ربیع الاول ۱۳۴۲ھ

اٹھارویں [۱۸] حکمت تحقیق حکم خبر تار

سوال۔ خبر تار واحد افطار شوال یعنی عید الفطر کے لئے موجب للعمل ہے یا نہیں سند صحیح ارشاد فرمائیے۔

الجواب۔ تار دلالت وضعیہ غیر لفظیہ میں مشابہ خط کے ہے اور اس فرق کے لحاظ سے کہ خط میں جو علامت ممیزہ موجود ہے اور تار میں مفقود ہے بہ نسبت خط کے توپ وطبل وغیرہ کے زیادہ مشابہ ہے اور خط امور ملزمہ میں باستثناء مواضع معدودہ ضرورت شدیدہ بشرط امن من التزویر مثل فرامین شاہی وغیرہا کے بدون اقرار کاتب یا قیام بینہ حجۃ نہیں اور امور غیر ملزمہ میں اگر قرائن صدق وصحت کو مجتمع ہوں جس سے نسبت الی الکاتب مظنون ہو جاوے حجۃ ہے ورنہ نہیں ہے اور توپ وغیرہ کا حکم بھی ایسے امور میں یہی ہے کہ ظن صحت میں معتبر ہے ورنہ نہیں پس خبر ہلال افطار میں کہ ہمارے دیار میں بوجہ والی مسلم نہ ہونے کے محض اخبار ہے بلا اشتراط شہادۃ اسکا لحاظ ہوتے ہیں مثل اخبار ہلال صوم کے امور غیر ملزمہ سے ہے۔ اگر فقدان علامت تار دہندہ ولو سط غیر مسلم کسی شخص کے اعتبار سے مانع غلبہ ظن ہو اسکو مطلقاً عمل جائز نہیں اور جسکے اعتبار سے مانع نہو مثل نطق کے صحو میں اخبار کثیرہ متواترہ اور غیم میں اخبار عدلین پر عمل جائز ہے اور خبر واحد پر کسی طرح عمل جائز نہیں۔

والدلائل علی الدعاوی المذکورۃ ھذہ۔ فی الدر المختار بخلاف کتاب الامان فی دار الحرب حیث لا یحتاج الی بینۃ لانہ لیس بملزم وفی رد المحتار قولہ لانہ لیس بملزم لان لہ ان لا یعطیھم الامان بخلاف کتاب القاضی فانہ یجب علی القاضی المکتوب الیہ ان ینظر فیہ ویعمل۔ ولا بد للملزم من الحجۃ وھی البینۃ فتح ج۲ ص۴۲۶ مطبوعہ مصر فی رد المحتار وذکر فی الکفایۃ اٰخر الکتاب عن الشامل ان الصبی مثل الاٰخرس فاذا کان مستبینا مرسوما وثبت ذلک باقرارہ او بینۃ فھو کالخطاب

ضمیمہ [illegible] ۱۳۴۲

ج۴ ص۵۴۷ وفي رد المحتار وقدمنا اول القضاء استظهار كون علة العمل بما له رسوم في دواوين
القضاة الماضين هي الضرورة وههنا كذلك فانه يتعذر اقامة البينة على ما يكتبه السلطان
من البراءات لاصحاب الوظائف ونحوهم وبعد اسطر عديدة وان ابن الشحنة وابن وهبان
جزما بالعمل بدفتر الصراف ونحوه لعلة امن التزوير كما جزم به البزازي والسرخسي وقاضيخان
قال ان هذه العلة في دفاتر السلطانية اولى كما يعرفه من شاهد احوال اهلها حين نقلها اھ
وفي رد المحتار قال البيري المراد من قوله لا يعتمد اي لا يقضي القاضي بذلك عند المنازعة
لان الخط مما يزور ويفتعل كما في مختصر الظهيرية وبعد اسطر قال الشيخ ابو العباس يجوز
الرجوع في الحكم الى دواوين من كان قبله من الامناء اي لان سجل القاضي لا يزور عادة
حيث كان محفوظا عند الامناء بخلاف ما كان بيد الخصم اھ وبعد اسطر وصرح ايضا
في الاسعاف وغيره بان العمل بما في دواوين القضاة استحسان والظاهر ان وجه الاستحسان
ضرورة احياء الاوقاف ونحوها عند تقادم الزمان بخلاف السجل الجديد لامكان الوقوف على
حقيقة ما فيه باقرار الخصم او البينة فلذا لا يعتمد عليه اھ ج۴ ص۴۷۸ وفي الهداية كتاب الشهادة
ثم التزكية في السر ان يبعث المستورة الى المعدل فيها النسب والحلى والمصلى ويردها
المعدل وكل ذلك في السر كيلا يظهر فيخدع او يقصد وفيها بعد اسطر واذا كان رسول
القاضي الذي يسأل عن الشهود واحدا جاز الى قوله ولهما انه ليس في معنى الشهادة الخ قوله
المستورة اسم للرقعة التي يكتبها القاضي ويبعثها سرا بيد امينه الى المزكي سميت بذلك
لانها تستر عن نظر العوام كفاية وفي رد المحتار يتسحر بقول عدل وكذا الضرب بالطبول و
بعد اسطر لا يجوز اذ المرتصد فق ولا بقول المستور مطلقا وبالاولى سماع الطبل والمدافع
الحادث في زماننا لاحتمال كونه لغيره ولان الغالب كون الضارب غير عدل فلا بد حينئذ
من التحري فيجوز لان ظاهر مذهب اصحابنا جواز الافطار بالتحري وبعد اسطر وقد يقال
ان المدفع في زماننا يفيد غلبة الظن وان كان ضاربه فاسقا لان العادة ان الموقت يذهب
الى دار الحكم آخر النهار فيعين له وقت ضربه ويعينه ايضا للوزير وغيره واذا ضربه

یکون ذلک بمراقبۃ الوزیر واعوانہ للوقت المعین فیغلب علی الظن بھذہ القرائن عدم الخطأ وعدم قصد الافساد ص۱۶۹ وص۱۷۰ ج ۲ وفی رد المحتار دون المدعی والمکاتب مبین بقوی شبہۃ التزویر وبعد اسطر وقلما یشتبہ الخط من کل وجہ الخ ص۱۴۹ ج ۵ وفی الدر المختار ولو کانوا ببلدۃ لا حاکم فیہا صاموا بقول ثقۃ وافطروا باخبار عدلین مع العلۃ للضرورۃ وبعد اسطر وقیل بلا علۃ جمع عظیم الخ واللہ اعلم ۲ شوال ۱۳۲۱ھ

انیسویں۱۹ حکمت برگ تنبول یافتن صائم درد ہن وقت صبح

سوال - بہت سے لوگ شب رمضان میں شب کو بہ نیت صوم پان کھا کر لیٹ گئے۔ اتفاق سب کو نیند آگئی سب کے سب بدون کلی غرارہ کئے ہوئے پان منہ میں لئے ہوئے سو گئے صبح کو جاگے تو کسی کے منہ میں کل پان اور کسی کے چنے سے زیادہ اور کسی کے منہ میں بقدر چنے کے اور کسی کے منہ میں بقدر ریزش کے اور کسی کے منہ میں صرف ایک دو پتی باقی ہے اور کسی کے منہ میں کچھ بھی نہیں لیکن شب کو کلی غرارہ نہیں کیا تھا تو اس صورت میں کس کس کا روزہ صحیح ہوگا اور کس کس پر قضا واجب ہے اور جسکا روزہ صحیح نہیں ہوگا اس نے اگر افطار کر ڈالا تو اس پر کفارہ واجب ہوگا اور جسکا روزہ صحیح ہوگا اگر اس نے لاعلمی سے افطار کر ڈالا تو اس پر کفارہ ہے یا قضا

الجواب - اگر سوتے وقت پان منہ میں لیکر سوئے اور صبح تک منہ میں رہا روزہ جاتا رہیگا جس صورت میں پان منہ میں نہ پایا تو ظاہر ہے کہ نگل گیا اور یہی کہا جاویگا کہ بعد صبح کے نگلا ہے لان الحادث یضاف الی اقرب الاوقات علی ما فی قواعد الفقہ اور اگر پان سالم بھی پایا تب بھی غالب[۵] ہے کہ اس کا عرق ضرور حلق میں گیا ہوگا دلیل اسکی یہ ہے کہ حکما و اطبا رحل السوس وغیرہ منہ میں ڈالکر سونے کو بتلاتے ہیں اگر عرق نہیں پہونچتا تو اس سے کیا نفع جب وصول ثابت ہو گیا تو حالت نوم میں افطار کرنے سے قضا لازم آتی ہے اوشرب نائماً در مختار فی موجبات القضاء اور اگر سونے سے پہلے پان تھوک دیا اور غرغرہ نہیں کیا تو اگر منہ میں بقدر نخود یا زیادہ تھا اور سوتے میں نگل گیا موجب قضا ہے اور جو اس سے قلیل ہو مفسد نہیں ولو اکل لحما بین اسنانہ فان کان قلیلا لم یفطر وان کان کثیرا یفطر والفاصل مقدار الحمصۃ وما دونہا قلیل ہدایہ اور افطار صحیح الصوم وفاسد الصوم کا گذر چکا فتذکر البتہ باوجود

[۵] صرف اس جزو میں قدرے شبہ ہے دیگر علماء سے تحقیق کر لیا جاوے ۱۲ منہ

صحت صوم کو افطار کر ڈالا تو کفارہ و قضا ہر دو لازم ہیں لان ظنہ لیس مستند الی دلیل شرعی واللہ اعلم

بیسویں حکمت اخذ زکوۃ کسے کہ منافع اراضیش از حاجت نباشد

سنہ ۱۳۰۴ھ

سوال۔ ایک زمیندار کے پاس چار سو پانچ سو روپیہ کے منافع کی جائداد ہی مگر اہل و عیال کے خرچ ایسے ہیں کہ سال میں کچھ بھی بچت نہیں ہوتی تو آیا اسپر حج واجب ہے۔

الجواب۔ فی رد المحتار صفحہ ۱۰۴ جلد ثانی وفی التتارخانیۃ عن الصغری لہ دار یسکنھا ولکن تزید علی حاجتہ بان لا یسکن الکل یحل لہ اخذ الصدقۃ فی الصحیح وفیہا سئل محمد عمن لہ ارض یزرعھا او حانوت یستغلھا او دار غلتھا ثلثۃ الاف ولا تکفی لنفقتہ ونفقۃ عیالہ یحل لہ اخذ الزکوۃ وان کانت قیمتہا تبلغ الوفا وعلیہ الفتوی وعندھما یحل اھ اس روایت سے معلوم ہوا کہ اس شخص پر حج واجب نہیں اور اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ اسکو زکوۃ لینا جائز ہے۔ واللہ تعالی اعلم وعلمہ اتم۔ ۴ ربیع الثانی ۱۳۲۴ھ۔

اکیسویں حکمت عدت نو مسلمہ بعد از اسلام

سنہ ۱۳۲۱

سوال۔ سوال ہندہ برہمنی مسلمان ہوگئی ...... خان اس سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو کیا عدت ہندو عورت کو پوری کرنا ضروری نہیں۔

الجواب۔ اگر اس کو حیض آتا ہے تو تین حیض اور اگر کسی وجہ سے حیض نہیں آیا تو تین ماہ گذرنے کے بعد شوہر اول کا نکاح اس سے ٹوٹیگا اب اس نکاح ٹوٹنے کے بعد پھر بھی عدت ہوگی فی الدر المختار ولو اسلم احدھما ثمہ لم تبن حتی تحیض ثلثا او تمضی ثلثۃ اشھر قبل اسلام الاخر فی رد المحتار وھل تجب العدۃ بعد مضی ھذہ المدۃ الخ واللہ تعالی اعلم۔ ۲۳ ربیع الاول ۱۳۲۴ھ۔

بائیسویں حکمت علم مسمریزم عـــہ

سنہ ۱۳۲۲

سوال مسمریزم ایک علم ہے جسمیں صرف نظر کی اور طبیعت کی یکسوئی کی مہارت چند روز حاصل کیجاتی ہے پھر اس سے مراحل تصوف مثلاً وحدۃ الوجود، کشف القبور، سلب الامراض وغیرہ بلا کسی ذکر کے طے کرتے ہیں اور

عـــہ یہ مضمون باسٹھویں غریبہ اور ستاسی ویں حکمت میں بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲

اُس سے علاوہ ان کے اور اور باتیں بھی حاصل ہوتی ہیں مثلاً کسی کو بہ دور نظر بے ہوش کرنا اور اُس سے پوشیدہ اسرار پوچھنا غیر مواضع کا جو نظر سے غائب ہیں حال بتانا وغیرہ جیسا کہ حکماء اشراقیین کیا کرتے تھے اسکا حاصل کرنا درست ہے۔ کوئی خلاف شرع امر تو نہیں ہے۔

الجواب ۔تصوف نہ یکسوئی کا نام ہے نہ مکاشفات کا نہ تصرفات کا نہ واردات کا بلکہ اُسکی حقیقت ہے اصلاح ظاہر و باطن پس مقاصد اُسکے اعمال قالبیہ قلبیہ ہیں اور غایت اُسکی قرب و رضاء حق ہے اور یکسوئی اُسکا مقدمہ ہے جبکہ مقصود مذکور اُس پر مرتب ہوا اور واردات مثل وحدۃ الوجود وغیرہ اُسکے عوارض و آثار غیر لازمہ سے ہیں اور مکاشفات کونیہ مثل کشف القبور وغیرہ اور تصرفات مثل سلب الامراض وغیرہ کو اُس سے کوئی مس نہیں ریاضت پر اسکا ترتب ہو سکتا ہے چنانچہ کفار بھی اسمیں شریک ہیں اور مسمریزم میں کل تین چیزیں ہیں بعض مخفیات کی خبر دینا کچھ تصرفات کرنا اور اُسکی مہارت کیلئے یکسوئی کی مشق کرنا سو اول تو اسمیں مخفیات کی خبر دینا اکثر تابع خیال عامل کے ہوتا ہے چنانچہ اگر ایک واقعہ غائبہ کو دو عاملوں کے سامنے جدا جدا مختلف طور پر بیان کر کے ہر ایک کو یقین دلا دیا جاوے اور پھر کوئی شخص جدا جدا مجلس میں اُس واقعہ کی نسبت عاملوں سے دریافت کرے تو وہ دونوں اپنے قواعد و طرق کو استعمال کرنے کے بعد الگ الگ جواب دینگے جب چاہے اسکا امتحان کر لیا جائے اور اگر فرض کر لیا جائے کہ احیاناً انکشاف واقعی بھی ہو جاتا ہے تو کشف کا تصوف سے تعلق نہ ہونا اوپر معلوم ہو چکا ہے اسی طرح تصرفات کا اُس سے تعلق نہ ہونا اب رہی یکسوئی سو وہ مقدمہ تصوف جب ہی ہے جب تصوف اُس پر مرتب ہو اور جب مسمریزم میں یہ نہیں تو وہ مقدمہ تصوف بھی نہ ہوا پس محقق ہو گیا کہ تصوف سے اُسکو ذرا تعلق نہیں اب رہا اس سے قطع نظر کر کے اُس کا جواز یا ناجواز تو چونکہ مشاہدہ سے اسپر مفاسد کثیرہ کا ترتب معلوم ہوا ہے جیسے انبیاء و اولیاء رضی کے کمالات کو اسی قبیل سے سمجھنا چنانچہ ایسا ہی تو ہم اس سوال کا منشا بھی ہوا ہے یا اُن کے سامنے دعویٰ و زعم مساواۃ و مماثلت کا کرنا اور عامل میں عجب پیدا ہو جانا بعض امور جنکا تجسس حرام ہے اُن پر مطلع ہونیکی کوشش کرنا ان انکشافات پر جو کہ شرعی حجت نہیں ہیں بلا دلیل شرعی بینہ و اقرار و مشاہدہ کے یقین کر لینا اس بنا پر کسی پر چوری وغیرہ کے سوء ظن کو پختہ کر لینا بعض اغراض غیر مباحہ میں تصرف سے کام لینا یا خود اگر مفاسد سے بچ سکے مگر دوسرے عوام کیلئے اس عمل کا موجب افتتان و ضلال ہو جانا وغیرہ ذلک من المفاسد العدیدۃ الشدیدۃ اسلئے یہ فن گو بالذات و بعینہ مقتضی قبح کو نہ ہو مگر بوجہ عوارض و مفاسد مذکورہ

کے کہ عادۃً اسکے لوازم میں آتی ہیں، قبیح لغیرہ کی قسم میں داخل ہوکر منہی عنہ اور حرام ہے چنانچہ ماہر اصول وفقہ پر یہ قاعدہ مخفی نہیں فقط۔ ۷ ربیع الاول ۱۳۴۵ھ

تیئیسویں ۲۳ حکمت خریدن جائداد بنام شخصے دیگر

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین رحمہم اللہ تعالیٰ اجمعین اس مسئلہ میں کہ مثلاً زید نے اگر اپنے بیٹے عمرو کے نام کسی مصلحت سے بعوض اپنے مال کے کوئی معاش خرید کی جیسا کہ فی زماننا اکثر رائج اور عرف میں بنام اسم فرضی مشہور ہے تو آیا وہ معاش زید کی ملک ہوگی یا عمرو کی اور بھی زید کو اسمیں اختیار نقل و تصرف مثل بیع و ہبہ وغیرہ کا ہے یا نہیں۔ بینوا۔ توجروا۔

الجواب۔ رکن بیع کا ایجاب و قبول ہے جنکے درمیان ایجاب و قبول ہوا مبیع اسی کی ملک ہوگی پس زید نے اگرچہ بمصلحت اپنے بیٹے کے نام سے معاش خرید کی زید ہی کی ملک ہوگی نظیر اسکی بیع تلجیہ ہے کہ دو شخص کسی وجہ سے ظاہر بیع کریں اور مقصود بیع نہ ہو سو وہ بیع مفید ملک نہیں ہوتی باوجود ایجاب و قبول کے بوجہ عدم قصد ثبوت حکم کے ملک نہیں ہوتی تو جسکے ساتھ ایجاب و قبول تک نہیں ہوا اور نہ اسکے ہاتھ بائع کا بیچنے کا قصد ہے نہ اسکے لئے مشتری کا خریدنے کا قصد ہے اسکی ملک کیونکر ہو سکتی ہے فی الدر المختار وبیع التلجیۃ وھو ان یظھرا عقدا وھما لا یریدانہ ملجأ الیہ لخوف عدو وھو لیس ببیع فی الحقیقۃ بل کالھزل اھ پس مشتری ہی کی ملک ہوگی اور اسکو تصرفات مالکانہ جائز ہونگے تاوقتیکہ کوئی سبب صحیح موجب انتقال ملک جس سے عمرو کی ملک ہو جاوے نہ پایا جاوے ہاں بعض اشیاء میں بوجہ عرف کے نفس اشتراء سے مشتری کی ملک ہو جاتی ہے جیسے چھوٹے بچے کیلئے کپڑے بنائے جاویں نفس اتخاذ سے اسکی ملک ہو جاتے ہیں فی الدر المختار عن الخلاصۃ وفیھا اتخذ لولدہ او لتلمیذہ ثیابا ثم اراد دفعھا لغیرہ لیس لہ ذلک مالم یبین وقت الاتخاذ انھا عاریۃ انتھی۔ نہ اس وجہ سے کہ اشتراء کہ موجب ملک ہے بلکہ اس وجہ سے کہ قرائن دال ہیں ہبہ پر اور ہبہ للصغیر میں باپ کا ایجاب اگرچہ دلالۃً ہو کافی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر اعادہ کی تصریح کردے تو صغیر کی ملک نہیں ہوتی کما مر اور یہی وجہ ہے کہ کبیر کیلئے اگر کپڑے بنائے تو قبل تسلیم اسکی ملک نہوں گے فی رد المحتار تحت قولہ لولدہ ای الصغیر وان الکبیر فلابد من التسلیم کما فی جامع الفتاوی انتھی۔ اور زمین وغیرہ خریدنے میں جب قرائن عدم ہبہ پر دال ہیں تو ہبہ بھی صحیح نہ ہوا پس نہ بیعاً نہ ہبۃً کسی طرح بیٹے کی ملک

نہیں خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ واللہ اعلم۔

وانما اطلت الکلام فی ھذا المقام لانہ من مزالق الاقدام وقلما من احد الا وقد زلت وکم من افہام فیہ ضلت واللہ ولی العصمۃ۔

۲۴ چوبیسویں حکمت تحقیق وصیت نامہ مشتہرہ از حجاز و مدینہ

سوال: کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ ایک وصیت نامہ چھپا ہوا جناب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے شائع ہوا ہے جو شیخ احمد خادم مجاور روضہ مطہرہ کو ارشاد ہوا ہے اسکی کیا اصل ہے مستفتی نے تمام وصیت نامہ کی نقل لکھی تھی بوجہ اختصار اور بناء علی الشہرۃ چھوڑ دیا گیا

الجواب۔ ایسا وصیت نامہ بہت دفعہ شائع ہو چکا ہے ہمیشہ اسی نام اور لقب سے شائع ہوتا ہے اول تو یہ تعجب ہے کہ ایک شخص اتنی مدت تک عمر پائے دوسرے یہ تعجب ہے کہ ایک شخص کے سوا اور کسی خادم کو یا اور ملکوں کے بزرگوں اور اولیاؤں کو یہ دولت زیارت اور ہمکلامی کی نصیب نہ ہو تیسرے اگر ایسا قصہ ہوتا تو خود مدینہ میں اسکی زیادہ شہرت ہونا چاہیے تھی حالانکہ وہاں سے آنے والے یا خبروں یا خطوط سے ان امور کا نام و نشان بھی نہیں معلوم ہوتا پھر محض اس طرح بلا سند کوئی مضمون قابل اعتبار نہیں ہو سکتا ورنہ جو جسکے جی میں آئے مشتہر کر دیا کرے شرع میں یہ ہے کہ جو بات حضور کی حیات کے بعد کی ہو اسکو حجت نہ سمجھو علاوہ اسکے اسمیں بعض مضامین ایسے بھی ہیں جو شرع اور عقل کے خلاف ہیں مثلاً ستر لاکھ کلمہ گو مریں اور ان میں ستر آدمی مسلمان ہوں اول تو خدا تعالیٰ کی رحمت غالب ہے اس کے غضب پر دوسرے ہم خود دیکھتے ہیں کہ زیادہ مسلمان توبہ کرکے اور کلمہ پڑھتے ہوئے مرتے ہیں جو علامت خاتمہ بالخیر کی ہے پھر اس مضمون کی گنجائش کہاں ہے اسی طرح اسمیں لکھا ہے تارک صلوٰۃ کے جنازہ کی نماز نہ پڑھیں یہ حکم صاف حدیث کے خلاف ہے صلوا علی کل بر وفاجر یہ بھی قرینہ ہے اس وصیت نامہ کے غلط ہونے کا اسی طرح جن چیزوں کا بدعت ہونا دلیل شرعی سے ثابت ہو چکا ہے جیسے تخصیص شربت کی شہداء کربلا کے واسطے اور کھیر حضرت خاتون جنت کے واسطے اور ملیدہ حضرت غوث اعظم کے واسطے اسی طرح آجکل کا سا مولود شریف ان سب چیزوں کی اسمیں ترغیب ہے یہ سب باتیں اسمیں عقل و شرع کے خلاف ہیں اسلئے یہ وصیت نامہ محض کسی کا تراشیدہ ہے محدثین نے اس سے ہلکے قرینوں پر حدیث کو موضوع کہہ دیا ہے اور موضوع کی اشاعت و روایت نصاً و اجماعاً حرام ہے بلکہ بعض محدثین کے نزدیک کفر ہے ہرگز اسکے تمام مضمون کو صحیح نہ سمجھیں البتہ جو باتیں قرآن و حدیث اور دین کی ہوں

میں الہام ہیں اُسکے موافق تھا [illegible] مراد یہ کہ [illegible] راہ سے تبیین اور جھوٹی بات کا نسبت کرنا حضرت پیغمبر صلی اللہ
علیہ وسلم کی طرف بڑا بھاری گناہ ہے [illegible] اپنے مضمون کا رواج دینے والا گنہگار ہوگا۔ ۱۶ ذی الحجہ ۱۳۲۲ھ

پچیسویں حکمت تعدد آدم [۲۵]

سوال۔ در کتاب ہدایۃ الاسرار منقول است کہ یکے از علمای اصحاب [illegible] ولایت [illegible] حضرت علی
علیہ السلام عرض نمود کہ پیش از آدم صفی اللہ [illegible] بود [illegible] فرمود کہ آدم [illegible] بار [illegible] ہمان جواب [illegible]
بار سوم سوال کرد و ہمان جواب یافت و صاحب [illegible] شخصے از امام [illegible]
علیہ السلام [illegible] فرمود کہ از آدم [illegible] اللہ [illegible]
آن شخص متعجب شد و عرض کرد کہ [illegible] آدم صفی اللہ [illegible] آنجناب فرمود کہ آدم صفی
آدم صد و یکم است و قبل از وے یکصد آدم گذشتہ اند [illegible] از انہا بدنیا ماندہ [illegible] در تاریخ طبری
مسطور است کہ روزی موسی علیہ السلام از حضرت [illegible] حکم شد
کہ در فلان وادی [illegible] حقیقت [illegible]
شد موسی علیہ السلام [illegible]
پناہ فرمود کہ [illegible] آدم [illegible] علیہ السلام [illegible] دیگر [illegible]
ہر زمانے شخصے [illegible] پناہ آمدہ [illegible]
حاصل آنکہ این ہمہ [illegible] کتب [illegible] معتبر [illegible] ثبوت می رسد یا چہ و خلاف احوال آن [illegible]

الجواب۔ این چنین مضمون از اکثر بزرگان منقول شدہ است مگر تحقیق آنست کہ حضرت شیخ مجدد الف ثانی رح
در مکتوب پنجاہ و ہشتم از جلد ثانی نوشتہ اند و ہو ہذا۔ نوشتہ بودند کہ شیخ محی الدین العربی قدس سرہ در فتوحات مکیہ
حدیثے نقل می کنند کہ آن سرور فرمودہ علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام ان اللہ تعالیٰ خلق مائۃ الف آدم و حکایتے
می آرد بعضے مشاہدات عالم در وقت طواف کعبہ معظمہ چنین ظاہر شد کہ ہمراہ جمعی طواف می کنند کہ من ایشانرا
نمی شناسم و در اثنای طواف ایشان دو بیت عربی خواندند کہ یکے از ان دو بیت این است ع

لقد طفنا کما طفتم سنینا   بہذا البیت طرا اجمعینا

چون این بیت شنیدم در خاطر گذشت کہ اینہا ابدال عالم مثال اند و مقارن این خطور یکے از ینہا بجانب من نگاہ

کرد و فرمود که من از جملهٔ اجداد تو ام من پرسیدم که چند سال است از فوت تو فرمود که از فوت من زیاده از چهل هزار سال گذشت من از روی تعجب گفتم که از ابتدای خلقت آدم ابو البشر علی نبینا و علیه الصلوٰة والسلام تا این دم هفت هزار سال تمام نشده است فرمود تو از کدام آدم میگوئی این آدم است که در اول دوره هفت هزار سال شده است شیخ فرمود دیر بار رفت آن حدیث نبوی علیه و علی آله الصلوٰة والسلام که سابق تحریر یافته است بخاطر گذشت که موید این قول است محمد و اگر ما دریں مسئلہ بعنایت اللہ سبحانه آنچه بدین فقیر ظاهر گشته است که این همه آدم که پیش از وجود حضرت آدم علی نبینا و علیه الصلوٰة والسلام گذشته اند وجود شان در عالم مثال بوده است نه در عالم شهادة همین حضرت آدم است که در عالم شهادت موجود گشته است و در زمین خلافت یافته و مسجود ملائکه شده صلوات الله تعالی و تسلیماته ...... علی نبینا و علیهم اجمعین غایت ما فی الباب آدم چون به صفت جامعیت مخلوق گشته است و در حقیقت خود لطائف و اوصاف بسیار دارد و پیش از وجود او بقرون متطاوله در هر وقتی از اوقات صفتی از صفات یا لطیفه از لطائف او بایجاد خداوندی جل سلطانه در عالم مثال موجود گشته است و بصورت آدم ظاهر شده مسمی باسم او گشته و کار و بار آدم منتظر از وی بوقوع آمده حتی که توالد و تناسل که مناسب عالم مثال است نیز بظهور پیوسته و کمالات صوری و معنوی مناسب آن عالم نیز یافته و نشان عذاب و ثواب گشته ملکه در حق او تمام شده و بهشتی و دوزخی بدون رفته بعد از آن در وقتی از اوقات بمشیت الله سبحانه صفتی یا لطیفه دیگر از صفات و لطائف او علی نبینا و علیه الصلوٰة والسلام در همان عالم بمنصه ظهور آمده و کار و بار که از ظهور اول بوجود آمده بود از ظهور ثانی نیز بوجود آمده چون آن دوره نیز تمام شده ظهور ثالث از صفات و لطائف او علی نبینا و علیه الصلوٰة والسلام بحصول پیوسته و چون آن ظهور نیز دوره خود را تمام کرده ظهور رابع به ثبوت پیوسته الی ما شاء الله تعالی و چون دوائر ظهورات مثالیه و که تعلقات به صفات و لطائف او داشته نهایت پذیرفته آن نسخهٔ جامعه در عالم شهادت بایجاد خداوندی جل سلطانه بوجود آمده بفضل خداوندی جل سلطانه ... اگر صد هزار آدم باشند همه اجزاء همین آدم اند و دست و پای او یند و مبادی و مقدمات وجود او یند انتهی مختصراً و تمام او در مکتوب ... است من شاء فلیرجع الیه والله اعلم ۔ ۲۳ جمادی الثانیه ۱۳... ھ

۲۶ چھبیسویں حکمت مسائل طاعون

سوال ۔ رسالہ مسلہ خدمت الماعون میں صفحہ ۳ سے صفحہ ۴ کے شروع تک جو فتوی مندرج ہے جسکی شرح

رسالہ مرسلہ خدمت اعاذۃ الناس میں صفحہ ۴ سے صفحہ ۸ تک اور صفحہ ۲۸ سے ۴۰ تک بیان کیا گیا ہے آیا اس زمانہ جبکہ جو ئی ہیں زید کو اس قسم کا فتوی لکھنا صحیح ہے یا نہ بینوا توجروا۔

الجواب میں نے دونوں رسالے مع انکے لواحق کے سرسری نظر سے دیکھے مؤیدات زائدہ سے قطع نظر کر کے اصل مقصود میں نزاع لفظی معلوم ہوتا ہے اور اختلاف با شرط سے تناقض حقیقی نہیں چنانچہ اعاذہ کے صفحہ ۳۵ میں مصرح ہے اگر کوئی اس نیت سے بھاگے کہ طاعونی مقام میں ٹھہرنے اور طاعون میں مبتلا ہونے سے کہیں یہ اعتقاد پیدا نہ ہو جاوے کہ طاعونی مقام میں رہنا طاعون ہونیکا سبب ہوا ہے تو ایسے بھاگنے کی ممانعت حدیث سے ہرگز مفہوم نہیں ہوتی اھ اور صفحہ ۷ میں ہے اگر طاعون سے بچنے کی نیت ہے تو ممنوع ہے اھ اس سے صاف معلوم ہوا کہ جس فرار کا منشا یہ غرض اور اعتقاد ہو کہ خروج موجب نجات ہوگا صاحب اعاذہ کے نزدیک بھی ممنوع ہے اور مانعین اسی کو منع کر رہے ہیں اور جس خروج کا منشا یہ غرض و اعتقاد نہ ہو جیسے اعاذہ اسکو جائز بتلا رہے ہیں اور مانعین بھی اسکو منع نہیں کرتے پس جائز اور چیز ہوئی اور منہی عنہ دوسری چیز پس نفس مسئلہ میں اختلاف نہ رہا اور یہی تفصیل کی تائید عبارت درمختار واقعہ آخر مسائل شتی سے ہوتی ہے اب صرف محل نزاع یہ رہ گیا کہ آیا فارین کی غرض فاسد ہے یا صحیح ہے سو یہ کوئی مسئلہ شرعیہ نہیں ہے جسمیں اسقدر کلام کیا جاوے محض ایک واقعہ جزئیہ ہے جسکی تحقیق تجربہ و مشاہدہ و تتبع احوال ناس سے آسانی کر کے نزاع مرتفع ہو سکتا ہے سو جہانتک استقراء صحیح سے کام لیا گیا یہی ثابت ہوا کہ اکثر میں حب بل عصبیت کے غلبہ سے اور بعض میں الحاد و دہریت کے اثر سے فساد غرض متیقن ہے الا نادرا والنادر کالمعدوم بل عسی ان لا یکون فی زماننا الا مغرموہم لہذا مقتضا انتظام احکام منع عام ہے جو مانعین کا حاصل کلام و ملخص مرام ہے واللہ اعلم۔ ۱۵ ذی الحجہ ۱۳۲۲ھ

سوال۔ ایک مقام میں طاعون واقع ہوا اور چوہے کثرت سے مکانوں میں مرنے لگے اور کچھ لوگ بستی کے محض بغرض تبدیل آب و ہوا مکان چھوڑ کر محلہ کے بالکل متصل چند بگیہ کے فاصلہ پر میدان صاف و پر فضا میں اقامت پذیر ہو گئے آیا خروج محض بایں نیت جائز ہوگا یا نہیں۔

الجواب۔ چونکہ فنا آبادی حکم میں آبادی کے ہے لہذا مجموعہ کو مکان واحد کہا جاویگا اسلئے صورت مسئولہ میں میدان میں رہنا جائز ہے والدلیل علیہ علی ما ادی الیہ نظری ان بعض الاحادیث ذکر فیہ لفظ ارض کما رواہ مسلم وفی بعضہا البلد کما حکاہ النووی ولما کان الحدیث یفسر بعضہ بعضا

علم ان المراد بالارض هي البلدة ويؤيده ما في الدر المختار اذا خرج من بلدة حيث قيد الحكم بالبلدة واما ثبت كون متعلق الحكم هي البلدة وهي بجميع اجزائها محل واحد كما اعتبر في احكام الجمعة والعيد لم يكن الخروج الى الفناء خروجا من البلدة فتنازعهم [illegible] في بعض الرسائل عن الفتاوى الكبرى لابن حجر المكي ان المراد بالارض محل الاقامة وقع به الطاعون سواء كان بلدا ام قرية ام محلة ام غيرها [illegible] الا انه من العلماء الشافعية فلا يكون قوله حجة علينا لان الحنفية لا يلتزمون اتباعه [illegible]

تشبيہ فنا بہ مقابر[illegible]

طاعون کی مقام سے فنا بلد میں خروج [illegible] اور مکافات خدمت ہوں [illegible] عبارت [illegible] جو مرقوم ہے [illegible] خروج من البلدة الخ معلوم نہیں یہ کہاں کی عبارت ہے میں نے اپنے مظنہ مقامات میں تلاش کیا نہ ملی تا مجھے معلوم ہو جاتا کہ یہ عبارت خروج من البلد الی [illegible] ثابت ہے [illegible] غریب ہیں تو بلد قطعة من الارض [illegible] کانت [illegible] قال الشاعر

ع و بلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس

[illegible] خیال ہوتا ہے کہ کلام نبوی میں محض قدیم استعمال [illegible] فان [illegible] الفناء الغير المعمور في حكم العمران [illegible] یہ کہ فنا [illegible] میں ہے اما الفناء وهو المكان المعد لمصالح البلد كركض الدواب ودفن الموتى والقاء التراب فان اتصل بالمصر اعتبر مجاورته وان انفصل بغلوة او مزرعة فلا كما يأتي بخلاف الجمعة فتصح اقامتها في الفناء ولو منفصلا بمزارع لان الجمعة من مصالح البلد بخلاف السفر [illegible] جمعہ کیلئے فنا کے اعتبار میں فرق ہوا اس مسئلہ مسئول عنہا میں کیا معتبر ہو گا ارض متصل ہی یا منفصل بمزارع بھی داخل ہے وعلی کل حال کیف تقدیر الفناء وتحدیده ونیز اس میں ہے بخلاف البساتين ولو متصلة بالبناء لانها ليست من البلدة فما حالها في هذه المسئلة۔

الجواب۔ سوال اول در مختار میں کتاب الفرائض سے چند سطر پہلے یہ عبارت ہے۔

جواب سوال دوم۔ اگر بلدہ میں تعمیم لیلی جاوے تب بھی مضر نہیں کیونکہ اس تقدیر پر بھی ہر جزو ارض پر تو اطلاق کیا نہ جاویگا تا کہ بیوت و محلات کو شمول ثابت ہو بلکہ ایک قطعہ محدودہ کے ساتھ خاص ہے چنانچہ قاموس میں قطعہ کے بعد متحیزہ کی قید مصرح ہے اور تعیین حدود کا بنی عرف پر ہے سو ظاہر ہو کہ عرفاً معنی خاص کے اعتبار سے حقیقۃً مجموعہ اجزاء معمورہ پر اور حکماً اجزاء تابعہ غیر معمورہ پر بھی اور معنی عام کے اعتبار سے حقیقۃً ولغۃً اجزاء معمورہ وغیر معمورہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے پس خروج عن العمارات کا خروج عن البلد ہونا پھر بھی ثابت نہ ہوگا اور فناء غیر معمور تقدیر اول پر حکماً اور تقدیر ثانی پر لغۃً بلد میں داخل ہوگا سو تقدیر ثانی تعمیم بقدر مدعا میں مقید ہوگئی **جواب سوال سوم**۔ فناء کو حکم جمعہ میں متصل و منفصل دونوں کیلئے عام اور وسیع ماننے کی اور سفر میں وسیع نہ ماننے کی جو علت بیان کی ہے لان الجمعۃ من مصالح البلد بخلاف السفر خود بتلا رہی ہے کہ خروج متکلم فیہ کو حکم جمعہ میں کہنا چاہئے کیونکہ سکنی بھی مثل جمعہ کے یقیناً مصالح بلد سے ہے پس اندریا ہر کا سکنی یکساں ہوا اور ارض متصل و منفصل بمزارع سب اسمیں داخل ہوگئی اور عبارت بخلاف البساتین الخ سے بساتین کا فناء بلد سے خارج کرنا مقصود نہیں بلکہ ابنیہ بلد سے خارج کرنا مقصود ہے چنانچہ سباق و سیاق سے یہ امر صاف ظاہر ہے اس سے سابق یہ عبارت ہے واشار الی انہ یشترط مفارقۃ ما کان من توابع مواضع الاقامۃ کربض المصر وھو ما حول المدینۃ من بیوت ومساکن فانہ فی حکم المصر وکذا القری المتصلۃ بالربض فی الصحیح بخلاف البساتین الخ اور اسکے بعد یہ عبارت ہے واما الفناء الخ پس معلوم ہوا کہ اما الفناء سے پہلے غیر فناء کا ذکر ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ قصر سفر میں تو عمارات ولواحقہا معتبر ہیں پس بساتین چونکہ سکنی اور اسکے مرافق کیلئے موضوع نہیں لہذا ابنیہ سے خارج ہیں اور جمعہ میں فناء معتبر ہے اور اسمیں زیادہ عموم و وسعت ہے جیسا خود سوال میں مصرح ہے پس بساتین کا قصر میں خارج عن البلد ہونا مستلزم نہیں کہ جمعہ وما یماثلہا کالخروج المتکلم فیہ میں بھی خارج ہو اور لفظ بلدہ کے محلات ومنازل کو عام ہونے اور بساتین اور مزارع ونحوہا کے داخل ہونے کے لئے اتنا امر کافی ہے کہ ایک گھر سے دوسرے گھر میں کسی کی ملاقات کیلئے یا بساتین ومزارع کیلئے جو کہ ضرورت شدیدہ نہ ہو بلکی وجہ سے مجوز خروج عن محل الطاعون نہیں ہوسکتا جانا بالاتفاق جائز سمجھا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا یہ خروج عن البلد الی بلد آخر نہیں ہے فتامل وانصف۔ واللہ اعلم۔

۱۱ صفر ۱۳۲۲ھ

سوال - طاعون شہر میں داخل ہونیکے بعد یہاں سے کچھ لوگوں نے بستی چھوڑ دی ان میں سے بعض دوسری بستیوں میں چلے گئے اور بعض بستی کے نزدیک ہی چھپروں میں قصبہ میں یا گڑھیوں میں فریق ثانی بھی مرضیٰ کی عیادت و نماز جنازہ و تکفین کی محنت وغیرہ میں شریک نہیں ہوتے جی میں آئی تو شہر سے باہر دفن میں آکر مٹی دیدی ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ ہمنے گنگوہ سے اور تھانہ بھون سے فتویٰ منگایا ہے - تبدیل آب وہوا کیلئے بستی سے زمانہ طاعون میں نکلنا درست ہے - ایک شخص نے الہ آباد سے شاید حضور کے پاس بھی اپنے عزیزوں کے اشارہ سے استفتار کیا تھا اور بستی کے باہر قریب میدان میں جانیکی اجازت کا سوال کیا کہتے ہیں کہ جواز کا فتویٰ مولانا نے دیا بہرکیف طالب علم کے استفتار کا خیال حضور کو ہو یا نہ ہوان دونوں فریقوں کا جو حال حکم شرعی سے ہو اور جیسا کچھ پہلے کبھی لکھا گیا تحریر فرمایئے کیونکہ ہماری یہاں کے علماء کل اس جواز کے مخالف ہیں مجھ سے کم مایہ شخص کی فہم میں بھی ہر دو فریق گناہگار معلوم ہوتے ہیں اور سخت مجرم - اہل محلہ کو مبتلائے متعدد اموات ہوتے اور ایک روز میں پانچ پانچ سات سات مُردوں کی تجہیز و تکفین کی محنت شاقہ اٹھاتے ہوئے دیکھتے ہیں اور شرکت نہیں کرتے نماز پنجگانہ باوجود سماعت اذان محلہ میں پڑھنے نہیں آتے تبدیل آب وہوا کا بہانہ کرتے ہیں اور طاعونی مریضوں کے پاس اور طاعونی مکان بلکہ اپنی بستی میں جانے سے نہایت ڈرتے ہیں کیا یہ عدوی و فرار من الطاعون میں داخل نہیں۔

الجواب - چونکہ جواب تابع سوال ہوتا ہے اور اُس سوال میں ان مفاسد سے تعرض نہ تھا جو اس سوال میں مذکور ہیں لہذا جواب اُس کا جواز سے دیا گیا چنانچہ نقل جواب[۵] یہ ہے لیکن جب اسکے ساتھ یہ مفاسد بھی ہیں جو اس سوال میں مذکور ہیں جسمیں عقیدہ کا فساد اور فرائض و واجبات و سنن ہدی کا ترک لازم آتا ہے اس عارض کی وجہ سے یہ خروج جائز نہ ہوگا واللہ اعلم ۱۸ ارمحرم ۱۳۲۲ھ -

سوال - کیا فرماتے ہیں علمار دین ان مسائل میں علہ طاعون سے بھاگنا جائز ہے یا نہیں خواہ بیماری لگجانے کے اندیشہ سے ہو یا موت کے خوف سے اور بھاگنا ایک بستی سے دوسری بستی میں ہو یا بستی سے باغوں کی جانب ہو ۲ اگر سارا مکان چھ ہوں کے مرنیکے سبب خالی پڑجاوے اور اُسمیں سکونت دشوار ہو تو نقل مکان جائز ہے یا نہیں ایک مکان سے دوسرے مکان میں ہو یا مکان سے باغوں کی جانب ہو یا بستی سے دوسری بستی کی جانب ہو ۳ اگر ساری بستی کے لوگ بھاگ گئے ہوں اور بستی کے خالی ہوجانیکے

---

[۵] چونکہ یہ جواب مسائل طاعون کے دوسرے سوال کے جواب میں مذکور ہے اسلئے یہاں ترک کر دیا گیا۔

سبب وحشت ہو خواہ چوروں کے خوف سے یا محض تنہائی کے سبب تو نقل مکان بمواضع مذکورہ جائز ہے یا نہیں ۴؎ اگر بستی کے خالی ہو جانیکے سبب حوائج ضروریہ نہ پورے ہوتے ہوں اور تکلیف ہونے لگے تو اس حالت میں دوسری بستی میں یا جہاں حوائج پورے ہوتے ہوں چلا جانا جائز ہے یا نہیں ۵؎ مرض طاعون سے یا موت سے کسی کو اگر وحشت ہو تو اسکے لئے تبدل مکان بمواضع مذکورہ جائز ہے یا نہیں ۶؎ اگر بستی بالکل خالی نہ ہو اور حوائج ضروریہ برابر پورے ہوتے ہوں اور کوئی تکلیف پیش نہ آتی ہو تو اس وقت بستی کا چھوڑنا کیسا ہے ۷؎ اگر کسی کے بستی چھوڑنے سے ضرر متعدی ہو اور عوام سند جواز پکڑیں تو اسکے لئے فرار جائز ہے یا نہیں ۸؎ اگر بعض مکان سڑ گیا ہو اور بعض نہ سڑا ہو اور اس وجہ سے سکونت دشوار ہو تو کیا حکم ہے ۹؎ اگر مکان بالکل سڑ گیا ہو اور اس وجہ سے مکان میں سکونت دشوار ہو تو تبدل مکان صرف بستی ہی کے اندر کسی مکان میں کر سکتا ہے یا بستی کے باہر باغوں میں یا کسی دوسری بستی میں جا سکتا ہے ۱۰؎ قصہ حضرت سیدنا عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جواز مفرورین پر استدلال کرتے ہیں جو بعض مورخین نے نقل کیا ہے چنانچہ الفاروق میں مولوی شبلی لکھتے ہیں مصر اور عراق میں سخت وبا پھیلی حضرت عمر رضہ کو اول جب خبر پہونچی تو اسکی تدبیر اور انتظام کیلئے خود روانہ ہوئے سرغ پر پہونچکر ابو عبیدہ رضہ وغیرہ سے جو انکے استقبال کو آئے تھے معلوم ہوا کہ بیماری کی شدت بڑھتی جاتی ہے مہاجرین اولین اور انصار کو بلایا اور رائے طلب کی مختلف لوگوں نے مختلف رائیں دیں لیکن مہاجرین فتح نے یک زبان ہو کر کہا کہ آپ کا ٹھیرنا یہاں مناسب نہیں حضرت عمر رضہ نے حضرت عباس رضہ کو حکم دیا کہ پکار دیں کہ کل کو کوچ ہے۔

حضرت ابو عبیدہ رضہ چونکہ تقدیر کے مسئلہ پر نہایت سختی کے ساتھ اعتقاد رکھتے تھے انکو نہایت غصہ آیا اور طیش میں آکر کہا (افراراً من قدر اللہ) حضرت عمر رضہ نے انکی سخت کلامی کو گوارا کیا اور کہا (نعم افر من قضاء اللہ الی قضاء اللہ) غرض خود مدینہ چلے آئے۔ یہ مضمون الفاروق حصہ اول صفحہ ۱۶۲ و ۱۶۳ میں مذکور ہے۔ افر من قضاء اللہ الی قضاء اللہ کا صحیح مطلب کیا ہے اور اسی کتاب کے صفحہ ۱۶۲ میں ہے معاذ رضہ کے مرنے کے ساتھ انھوں نے یعنی عمرو بن العاص رضہ نے تمام مجمع میں خطبہ پڑھا اور کہا کہ وبا جب شروع ہوتی ہے تو آگ کی طرح پھیلتی چلی جاتی ہے اسلئے تمام فوج کو یہاں سے اٹھکر پہاڑوں [illegible] چاہئے اگرچہ انکی رائے بعض صحابہ رضہ کو جو معاذ [illegible] آئی یہاں تک [illegible] تو جھوٹ کہتا ہے تاہم عمرو رضہ نے اپنا [illegible]

اور وبا کا خطرہ جاتا رہا ۱۱ بخاری شریف اور مسند امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی احادیث سے استدلال عدم جواز پر مطلقاً کرتے ہیں خواہ ایک بستی سے دوسری بستی ہیں یا عنوں کی جانب ہو بخاری کی حدیث یہ ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوھا واذا وقع بارض وانتم بھا فلا تخرجوا منہا اور مسند احمد مطبوعہ مصر جلد ۵ صفحہ ۲۰۱ میں طاعون کے متعلق جو حدیث ہے اسکا اخیر ٹکڑا یہ ہے فاذا وقع بارض فلا تدخلوا علیہ واذا وقع بارض فلا تخرجوا فرارا منہ اور نیز اسی مسند میں ہے الفار من الطاعون کالفار من الزحف ۱۲ فرار من الطاعون اگر گناہ ہے تو کبائر میں سے ہے یا صغائر میں سے اور فرار کو جو جائز سمجھے اور جواز کا حکم کرے وہ کیسا ہے ۱۳ اگر بھاگنے کو سبب حفاظت از موت سمجھا جاوے تو کیسا ہے ۱۴ جس مقام پر طاعون ہو وہاں جانا ممنوع ہے یا نہیں اگر ممنوع ہے تو مطلقاً ممنوع ہے یا ضرورت کیوقت اجازت ہے ۱۵ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون مسلمانوں کیلئے رحمت ہے اور شہادت ہے مسند مذکور میں حضرت ابو عسیب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے قال الطاعون شہادۃ لامتی ورحمۃ لھم مروی ہے پس اس سے تعوذ اور دعا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب ۱ طاعون سے بھاگنا جائز نہیں لقولہ علیہ السلام واذا وقع بارض وانتم بھا فلا تخرجوا فرارا منہ متفق علیہ کذا فی المشکوٰۃ اور اطلاق حدیث ہر فرار کو شامل ہے جو طاعون سے خواہ بخوف موت ہو خواہ بخوف بیماری لگ جانیکے البتہ یہ امر کہ یہ حکم خود اس بستی کے میدان و باغ وغیرہ کو بھی شامل ہے یا نہیں تصریحاً کتب مذہب میں نظر سے نہیں گذرا لیکن ظاہراً یہ خروج منہی عنہ میں داخل نہیں کیونکہ فناء مصر احکام شرعیہ میں حکم مصر میں قرار دیا گیا ہے کما فی الجمعۃ والعیدین ویؤیدہ ما وقع فی الحدیث من قولہ علیہ السلام فیمکث فی بلدہ الحدیث رواہ البخاری کذا فی المشکوٰۃ حیث علق الحکم بالبلد وبالخروج الی الفناء لم یخرج من مکثہ فی البلد واما ما وقع من لفظ الارض فیفسر بالبلد فان الحدیث یفسر بعضہ بعضا ویؤیدہ ایضا ما روی عن انس قال رجل یا رسول اللہ انا کنا فی دار کثیر فیہا عددنا واموالنا فتحولنا الی دار قل فیہا عددنا واموالنا فقال ذروھا ذمیمۃ رواہ ابو داود وکذا فی المشکوٰۃ باب الفال والطیرۃ وان حملہ علی الفال والشوم لکنہ یعارض بالاحادیث الاخر والذی یمیل الیہ القلب ان تلک الدار للضعیف وغیرھما من النتن ونحوہ کانت فاسدۃ الھواء موبئۃ للامراض وبھذہ الامراض کثر الموت وبکثرۃ الموت وقلۃ عدد الکاسبین

وکثرۃ الصرف الی الادویۃ والتدبیر قل الاموال والتائید مبنی علی ھذا الوجہ واللہ اعلم ف ان قال قائل قد ورد الاذن فی مایلی ذلک الحدیث فی المشکوٰۃ بترک البلدۃ للوباء یقال قد ضعف ھذا الحدیث واول فی الشرح الفارسی للمشکوٰۃ فانظر فیہ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال

ع۲ جو خروج کسی اور عارض کی وجہ سے ہو وہ فرار من الطاعون نہیں ہے اگر وہ عارض قوی معتبر ہے تو خروج جائز ہے یدل علیہ ما فی الدر المختار قبیل کتاب الفرائض واذا خرج من بلدۃ بھا الطاعون فان علم ان کل شیء بقدر اللہ تعالیٰ فلا بأس ان یخرج او یدخل الخ اب یہ امر باقی رہا کہ کون عارض قوی ہے کون نہیں جیسے بیوں کا سر جانا اس طور کہ سکونت دشوار ہو جاوے عارض قوی معلوم ہوتا ہے اور دوسری بستی اور اس بستی کے اجزا کا حکم اوپر لکھا گیا ع۳ صرف وحشت یا خوف قلیل عارض قوی نہیں ہے اور خوف شدید عارض قوی ہے یؤیدہ ما فی قاضی خان المعتدۃ اذا کانت فی منزل لیس معھا احد وھی لا تخاف من اللصوص ولا من الجیران ولکنھا تفزع من امر المیت ان لم یکن الخوف شدیدا لیس لھا ان تنتقل من ذلک الموضع لان قلیل الخوف یکون بمنزلۃ الوحشۃ وان کان الخوف شدیدا کان لھا ان تنتقل لانھا لو لم تنتقل یخاف علیھا من ذھاب العقل ونحوہ ا ہ ص۲۷۲

ع۴ یہ عارض قوی معلوم ہوتا ہے ع۵ وحشت کا غیر معتبر ہونا جواب سوال سوم میں مذکور ہو چکا ع۶ یہاں عارض قوی نہیں ہے ع۷ مباحات موہمہ لضرر العوام سے بچنے کا وجوب اس وقت ہے جبکہ کوئی ضرورت شرعی یا طبعی معتبر اس مقتدا کو لاحق نہ ہو ورنہ دوسروں کے عدم تضرر کے واسطے اس کا تضرر گوارا نہ ہوگا وہذا ظاہر جدا

ع۸ یہاں عارض قوی نہیں ہے ع۹ عارض قوی ہے اور دوسری بستی میں اور اس بستی کے جمیع اجزاء میں فرق جواب سوال اول میں بیان ہو چکا ع۱۰ حضرت عمرؓ کے قصہ سے کچھ استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ خروج عن محل الطاعون نہیں ہوا بلکہ عدم الدخول فی محل الطاعون ہوا جسکے جواز بلکہ وجوب میں بھی کلام ہے چنانچہ حدیث شیخین میں ہے فاذا سمعتم بارض فلا تقدموا علیہ کذا فی المشکوٰۃ والفتح الغراوالی القضاء انا لم نعتمد فی ذھابنا ھذا علی سبب غیر قدر اللہ تعالیٰ بل نتوکل علی اللہ تعالیٰ ونمتثل فی الذھاب لامرہ فلیس ھذا من الفرار من القضاء فی شرح البنہ حضرت عمرو ابن العاص کی اس مسئلہ میں یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ نہی عن الفرار من الطاعون معلل ہے علت فساد اعتقاد کے ساتھ کہ خروج کو طبعاً موثر فی النجاۃ سمجھے جیسا اہل سائنس کا خیال ہے اور جو صرف اسباب عادیہ میں سمجھے اسکے لئے جائز ہے سو اول تو یہ ان کا اجتہاد ہے

جو دوسرے مجتہد پر جو کہ ظاہر حدیث مرفوع سے تمسک کرتا ہو حجت نہیں دوسرے اب اکثر فارین میں بوجہ اختلاط معتقدین سائنس کے فساد اعتقاد یقینی ہے پس اسمیں کسی کے نزدیک بھی گنجایش نہیں کیونکہ اسمیں مخالفت ہی شریعت کی جو نافی ہی تاثیر طبعی لازم کی ۱۱ انکے معافی کی تحقیق جواب سوال اول میں گذر چکی ہے ۱۲ شیخ عبد الحق محدث رحمہ نے شرح مشکوۃ فارسی میں تحت حدیث الفار من الطاعون کالفار من الزحف کے لکھا ہی ازیں حدیث معلوم می شود کہ گریختن از طاعون گناہ کبیرہ است چنانکہ فرار از زحف انتہیٰ اور جائز سمجھنے والا اگر احادیث کو رد کرتا ہو کفر ہے اور اگر خلاف قواعد شرعیہ تاویل کرتا ہو مبتدع ہے اور اگر باوجود رعایت قواعد کسی شبہ سے غلطی کرتا ہو امید ہے کہ معذور ہو ۱۳ شیخ عبد الحق رحمہ نے تو عبارت مذکورہ کے بعد اس اعتقاد کو کفر لکھا ہو لیکن تفصیل حق معلوم ہوتی ہو اگر مؤثر حقیقی سمجھے تو کفر ہے اور جو سبب عادی سمجھے تو بوجہ ورود نہی کے معصیت ہو ۱۴ اوپر جواب سوال دوم میں گذر چکا ہو کہ ضرورت وعارض قوی سے خروج اور اسی طرح دخول جائز ہے ۱۵ باوجودیکہ مطلق امراض وبلیات کا موجب ہونا احادیث میں آیا ہو پھر بھی انکے لئے دعا وتعوذ قولاً وفعلاً حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو اور راز اس میں یہ ہو کہ بحیثیت مصیبت فی الحال ہونیکے دعا ودوا کی اجازت ہو اور بحیثیت رحمت فی المآل ہونیکے صبر و رضا وتسلیم کا امر ہے فلا منافاۃ اور جسنے منع کیا ہو اسکی غلطی ہو واللہ اعلم - ۲۹ محرم ۱۳۲۲ھ -

سوال - مرض طاعون سے جو تقریباً نو سال سے بلاد ہندوستان میں پھیلا ہوا ہے فرار کرنا کیسا ہے کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف عظیم واقع ہو بعض جواز و بعض عدم جواز فرار کے قائل ہیں مدعیان جواز فرار میں چند دلائل پیش کرتے ہیں اول یہ کہ جب طاعون عمواس واقع ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو عبیدہ کو طلب کیا جو امیر لشکر دمشق تھے جہاں کہ طاعون کا زور تھا لیکن جب وہ نہ آئے تو آپنے اُن کو لکھ بھیجا کہ اس مقام کو چھوڑ کر جابیہ نامی مقام پر جو بلند ہو چلے جاؤ - چنانچہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے امیر المؤمنین کے اس حکم کی تعمیل کی هکذا فی روضۃ الاحباب پس درصورت عدم جواز فرار ان حضرات کے متعلق کیا خیال رکھنا چاہیئے کہ اُن کا یہ فعل صواب پر ہو یا نہیں دوسرے یہ کہ لوگ وقت نمود طاعون موضع طاعون کے مضافات وباغات وصحرا میں نکلکر مقیم ہوتے ہیں اور وہ فنا شہر ہے تو گویا من وجہ شہر ہے پس جو حدیث کہ حرمت فرار میں عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور جس کا آخری جملہ یہ ہو ولا تخرجوا منہا فرارا یعنی موضع طاعون سے نہ بھاگو کے فعل

مخالف نہیں ہے کیونکہ ارض موضع طاعون و مقام قیام فارین واحد ہے پس اس موضع سے فرار نہوا اور نیز اسوقت علت مخالفت فرار میں سے صرف ایک وجہ یعنی عدم صبر و استقامت موجود ہے والا سب مفقود جیسا کہ مولانا شاہ عبد العزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ رجزا من السماء کی تفسیر میں فتح العزیز میں ارشاد فرماتے ہیں کہ حرمت فرار بوجہ اسکے ہے کہ درصورت فرار علاج و تدابیر دشوار ہے اور صحار کو فرار سے مریضوں کے مزید تکلیف کا گمان ہے پس یہ صعوبتیں فی زماننا دور ہیں کیونکہ باغوں و صحرا میں علاج بھی ممکن ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے اور ان کی دلشکنی کا پورا لحاظ کیا جاتا ہے تیسری یہ کہ جس گھر میں آگ لگی ہو یا کوئی دیوار گر رہی ہو وہاں ٹھیرنا خلاف عقل ہے بلکہ ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ کے نہی کو امر کے ساتھ اداکرنا ہے پس درصورت عدم جواز فرار دلائل مسطورہ بالا کا کیا جواب ہے عقلاً ونقلاً عدم جواز ثابت کرنا چاہیے۔

سوال دوم۔ درصورت عدم جواز فرار جو لوگ فرار کو جائز قرار دیتے ہیں اور فرار کرتے ہیں عند الشرع کیسے ہیں۔

سوال سوم۔ جابیہ دمشق کا کوئی محلہ ہے یا دوسرا مقام اگر محلہ ہے تو کیا ایک محلہ سے دوسرے محلہ میں فرار کرنا جائز ہے اور درصورت دوسرا مقام ہونے کے تو فرار کا پورا ثبوت ہوا اسکا کیا جواب ہے۔ یہاں عدم جواز فرار پے دعوی پر ان احادیث کو پیش کرتے ہیں جو اسکی ممانعت میں صحاح میں پائی جاتی ہے جیسے الفار من الطاعون کالفار من الزحف وغیرہ بہرحال جواز و عدم جواز عند الشرع جو کچھ ثابت ہو بالتفصیل مع الدلیل عقلاً و نقلاً بیان کرنا چاہیے بینوا توجروا۔

الجواب۔ احادیث صحیحہ میں تنصیصاً فرار عن الطاعون کی ممانعت آئی ہے اور شبہات جو اس پر کیے گئے ہیں انکا یہ جواب ہے علت قاعدہ کلیہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اگر کسی امتی کے قول و فعل کے معارض ہو تو آپ کے ارشاد کو ترجیح ہو گی اور امتی کے قول و فعل میں اگر وہ مقبولین سے ہو تاویل کیجاویگی۔ پس حضرت عمرؓ کا یہ فعل اگر معارض مان لیا جاوے تو حدیث مرفوع صحیح پر مقدم نہیں ہو سکتا دو وجہ سے اولاً سند اسکی صحاح کے برابر نہیں۔ دوسری شارع غیر شارع برابر نہیں۔ پس لابد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول و فعل میں کوئی تاویل ضروری ہو گی مثلاً اسی لشکر کو دوسری جگہ بھیجنے کی ضرورت ہو گی اور یہ مسلم ہے کہ مقام طاعون سے اور کسی ضروری کام کیلئے سفر کرنا جائز ہے یا اگر علت یہ قرار دیجاوے کہ صحار کے چلے جانے سے مرضیٰ کی خرابی ہے تو اس صورت میں سارا لشکر کا لشکر سفر کرے تو یہ علت نہ پائی جاویگی اسلئے اجازت دیدی ہو گی چنانچہ بعض محققین قائل ہیں کہ اگر بستی کے کل آدمی دوسری جگہ چلے جاویں تو کچھ حرج نہیں یا اسکے نزدیک یہ بھی معلل ہو گی علت احتمال فساد

اعتقاد فارین کے ساتھ اور یہ علت مفقود تھی اسلئے اجازت دیدی بہرحال یہ امر اُن کا اجتہادی سمجھا جاوے گا جو دوسرے پر حجت نہیں اور دوسری صورت جحیۃ اس زمانہ کی طبائع کو مفید بھی نہیں کیونکہ اب خاص طاعون کی وجہ سے بھاگتے ہیں اور ساری بستی سے لوگ کہیں نہیں جاتے اور فساد اعتقاد بھی اگر کسی خاص میں نہ ہو تب بھی اُس کا فعل موجب فساد اعتقاد عامی کا ہوا اسلئے اسکو بھی منہی عنہ للغیر کہیں یہ سب جب ہے جبکہ تعارض ظاہری مان لیا جاوے اگر تعارض نہ ہو تو ان تکلفات کی حاجت نہیں چنانچہ قاموس میں جابیہ کو دمشق کا قریہ لکھا ہے اور دمشق کا بلد عظیم ہونا مشہور ہے اور بلد عظیم کا فنا بعض جگہ میں نے خود مشاہدہ کیا ہے کہ گرد و نواح کے قریے تک ہوتا ہے چنانچہ کانپور کے فوجی لوگ موضع جاجمئو تک جو کہ مستقل آبادی اور کانپور سے کئی میل پر واقع ہے اکثر اوقات نشانہ کی مشق وغیرہ کرنیکے واسطے جاتے ہیں پس جابیہ اگر فنا دمشق میں داخل کر لیا جاوے تو کیا بعید ہے **۲** فنا شہر میں جانا جائز ہے جیسا ۱ میں بیان ہوا اور یہ جو لکھا ہے کہ اس وقت علل فرار میں سے ایک ہی علت ممانعت کی ہے اگر اسکو تسلیم کر لیا جاوے تب تو دوسری کا احتمال ہی نہیں پھر جواز میں سعی کرنا فضول ہے کیونکہ ممانعت کیلئے ایک ہی علت کافی ہے جیسا اہل علم پر ظاہر ہے **۳** یہ قیاس مع الفارق ہے گرتی ہوئی دیوار یا لگتی ہوئی آگ میں عادۃً ہلاک متیقن ہے اور یہاں متیقن نہیں پس ایک کا قیاس دوسرے پر صحیح نہیں ورنہ قتال کفار تہلکہ میں داخل ہو کر ممنوع ہوگا اور طاعون کو زحف کیساتھ تشبیہ خود حدیث میں وارد ہے اور من دخل الجن بھی آیا ہے **جواب سوال دوم** ناجائز کو جائز قرار دینا ظاہر ہے کہ فساد اعتقاد ہے اور اسکا فعلاً اختیار کرنا فساد عمل ہے **جواب سوال سوم**۔ جواب سوال ۱ میں گذر چکا واللہ اعلم۔

۲۳ جمادی الاولی ۱۳۲۲ھ۔

سوال۔ طاعون سے بھاگنے کی نسبت ہمارے علماء کرام یہ فرماتے ہیں کہ طاعون سے بھاگنا حرام ہے خواہ اندیشہ موت سے ہو یا اندیشہ مرض سے طاعون سے بھاگنے والا لشکر اسلام سے بھاگنے والا ہے طاعون سے بھاگنا خدا و رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی ہے اگر بھاگنے کو کوئی شخص گناہ نہ سمجھے اُسکے ایمان میں خرابی ہوگی اگر یہ اعتقاد کرے کہ بھاگے گا تو نہ مریگا ورنہ مر جائیگا تو کافر ہوگا اس بارہ میں چند شکوک مندرجہ ذیل ہیں انکا جواب مرحمت فرمایئے

(ا) جبکہ یہ مسلم ہے کہ علاج کرنا مسنون ہے اور ہر شخص استعلاج کا مجاز ہے اور ہر صاحب علم جانتا ہے کہ فن طب دو مقصدوں پر مبنی ہے ایک حفظ صحت دوسرا استرداد صحت پس جبکہ علاج مسنون اور عام ٹھہرا تو کیا سبب ہے کہ تدابیر حفظ صحت جو شامل تدبیر مکان اور تصفیہ آب و ہوا اور نقل شہر وغیرہ کو ہیں گناہ کبیرہ یا کفر متصور ہوں

(۲) اختلاج قلب میں جو کہ سوء مزاج حار سے ہو مریض کا شہر بارد میں جانا مستقی کو حجاز جانا صاحب امراض بارده کو ملک حار میں اور بالعکس جانا اب تک گناه کبیره اور کفر نہ تجویز کیا گیا۔

(۳) اگر کہیں جنگ معمولی تیر و تفنگ کی ہو اور بخوف جان کوئی شخص وہاں نہ جائے یا وہاں سے علیحدہ ہو جائے یا سنکھیا بخوف مرنیکے نہ کھائے یا سنکھیا کھانا مہلک اور نہ کھانا باعث امن تصور کرے تو ابتک ایسا شخص کافر کیوں نہ قرار پایا اور طاعون سے مہلک مرض سے یہ خیال کیوں کفر ہوا۔

(۴) اس حدیث شریف کا یعنی جہاں وبا ہو نہ جاؤ اور جہاں ہو وہاں سے نہ بھاگو اگر یہ مطلب تصور کیا جائے یعنی جہاں وبا ہو جا کر مبتلا ہو گے لہذا نہ جاؤ اور وہاں سے بھاگ کر دوسرے شہر کو تہلکہ میں نہ ڈالو بلکہ اپنے ہی آبادی کے کنارے پر ویرانی میں رہو کیا عیب ہے گو باعتبار شرع شریف کے کوئی مرض متعدی یعنی ایک مریض دوسرے تندرست کو بیمار کرتی نہیں بلکہ آلودگی اجزائے سمیہ دوسرے مقام کی اچھی ہوا کو اپنی صفت ذمیمہ سے موصوف کریگی اسکے ماننے میں کیا قباحت ہے (۵) درحالیکہ طاعون و اسہال و دردزہ پانی میں ڈوب کر مرنا دیوار یا مکان میں دبکر اور مسلول ہو کر مرنا جل مرنا یہ سب شہادتیں ہیں پس تخصیص طاعون کی کیا ہے گرتے ہوئے مکان ٹوٹی ہوئی کشتی میں بھی رہنا چاہیے یہ حضرات بشوق شہادت استعمال فرمانا چاہیے دیگر شہادتیں نظر انداز نہ کرنا چاہیے۔ (۶) یہ حدیث شریف کہ طاعون سے مرنا شہادت ہے اس کا یہ نتیجہ نکالنا کہ طاعون سے بھاگنا شہادت اور لشکر اسلام سے بھاگنا ہے کیا ضرور ہے بلکہ اکثر کفار کا یہ قول بالعموم سنا گیا ہے کہ وبا آسیب دبلا ہے اور اس کا مردہ بھی اسی گروہ میں شامل ہو جاتا ہے اور مغفور نہیں ہوتا ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کیواسطے اس خیال کی نفی فرماتے ہیں اور ماجور فرماتے ہیں نہ یہ کہ حصول طاعون کی ترغیب فرماتے ہیں

(۷) درحالیکہ طبیب حاذق حرام دوا کو یہ سمجھکر کہ بجز اس دوا کی کوئی مفید اور مزیل مرض نہیں کھانا تجویز کرے تو شریعت اجازت دیتی ہے پس تمام حذاق بھاگنے کو مفید بتلاتے ہیں تو یہ امر کفر و گناه کبیره کیوں قرار پاوے حالانکہ حرام چیز کھا لینا اور بھاگنا اسمیں تفاوت ہر ہوشمند جانتا ہے (۸) ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہے کہ میری ...... امت کے لوگ طاعون میں مریں یہ حدیث شریف پوری نقل فرمائی جاوے

(۹) درصورتیکہ طاعون سے بھاگنا منع ہے تو اس آبادی کی درپائی کی اجازت کیوں دیجاتی ہے جب بھاگنا منع ہے تو پچاس قدم اور پچاس کوس سب برابر ہے اسکا ثبوت کتابی کیا ہے۔ (۱۰) درصورتیکہ جو بغرض حفظ شہادت طاعون کے مفید سمجھا گیا ہے مشروع فرمایا گیا بھاگنا کیوں گناه کبیره و کفر قرار دیا گیا حالانکہ

غرض متحد ہے چونکہ خلائق کی جانوں سے متعلق ہے لہٰذا امید ہے کہ بجانب توجہ خاص مبذول فرمائی جاوے گو قیمتی وقت صرف ہو
الجواب (۱) نفس معالجہ کی اجازت و مطلوبیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر علاج جائز ہو اور کسی خاص علاج کی ممانعت سے
یہ لازم نہیں آتا کہ مطلق علاج کی ممانعت ہو جس طرح شراب و دیگر اشیاء محرمہ تجربہ سے بعض امراض کا علاج
ثابت ہوتی ہیں اور پھر بھی ناجائز ہیں اسی طرح اگر فرار باوجود علاج ہونے کے ناجائز ہو تو کیا استبعاد ہے (۲) چونکہ
ان امراض میں نقل کی ممانعت نہیں آئی اور طاعون میں ممانعت آئی ہے اسلئے دونوں میں جواز و ناجواز کا تفاوت
ہو گیا اور اگر یہ شبہ صاحب شرح پر ہے تو اسکا جواب اسوقت ضروری ہے جب سائل غیر مسلم ہو جواب دینے کو اس
بنا پر دیا گیا ہے کہ یہ شبہ علماء پر ہے تو اس بنا پر یہ جواب کافی ہے (۳) اگر ان تدابیر کو مؤثر حقیقی سمجھے جس سے
تخلف محال ہو جیسے دہریوں کا مذہب ہے تو یہ اعتقاد ہی کفر ہے اور فرار من الطاعون کو موجب سلامت سمجھنا
بھی کفر اسی وقت ہے جبکہ اسکو مؤثر حقیقی سمجھے اور اگر اسباب عادیہ سے سمجھے تو نہ یہاں کفر ہے نہ وہاں کفر ہے
البتہ طاعون میں ممانعت شرعی کی وجہ سے یہ فرار گناہ ہوگا اور دوسری تدابیر بوجہ ماذون فیہ ہونے کے جائز ہونگی
(۴) اگر صرف یہ حدیث ہوتی تو فی نفسہ اسکی گنجایش تھی گو یوں جا سکے کہ سلف کے خلاف خلف کا اجتہاد جائز
نہیں یہ معنی مقبول نہ ہوتے لیکن صحیح مسلم میں یہ لفظ ہیں عن اسامة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم ان هذا الطاعون رجز سلط على من كان قبلكم او على بني اسرائيل فاذا كان بارض فلا تخرجوا
منها فرارا منه الخ اس حدیث میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نص سے معلوم ہو گیا کہ علت نہی کی فرار من
الطاعون کا قصد ہے سو اگر دوسری بستی کے کنارہ پر کوئی شخص جا ٹھیرے تب بھی فرار من الطاعون تو صادق
آگیا اب وہ علت نہیں چل سکتی جو سوال میں لکھی ہے کہ دوسرے شہر کو تہلکہ میں نہ ڈالو (۵) اول تو اس شبہ میں
قیاس مع الفارق سے کام لیا گیا ہے کیونکہ مقیس تو طاعون حادثہ کی جو مہلک ظنی ہے ایک تدبیر خاص کرنا ہے اور
امور مقیس علیہا میں سے بعض میں آفات حادثہ مہلکہ بالیقین کی تدبیر نہ کرنا ہے جیسے دار منہدم یا سفینہ منکسرہ
میں رہنا اور بعض میں خود آفات کا احداث ہے جیسے مضرات ریہ کا قصداً استعمال کرنا البتہ اس دوسری قسم کے
مقیس علیہ کے مشابہ یہ صورت ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص اشیاء و اسباب مورثہ طاعون کا قصداً استعمال کرے
تو موجب اقرار یقینی ہوگا اسکی اجازت نہ دیجاویگی دوسرے طاعون میں فرار سے نہی آئی ہے اور مکان منہدم
وغیرہ میں قرار سے نہی ہے پس دونوں جگہ منہی عنہ کو منع کرینگے (۶) اس سے کس نے نتیجہ نکالا ہے اس مضمون کی
تو صریح حدیث وارد ہے فی المشکوٰۃ قبیل باب تمنی الموت عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

قال الفارّ من الطاعون کالفارّ من الزحف والصابر فیہ لہ اجر شہید رواہ احمد آگے جو لکھا ہو وہ
مبنی ہے اس حدیث کے معلوم نہ ہونے پر اسلئے قابل التفات نہیں (۷) اول تو اسی میں کلام ہے کہ شریعت نے
ادویہ محرمہ کی اجازت دی ہے حدیث میں تو صاف نہی آئی ہے آگے امام ابوحنیفہ کا مذہب منع ہی کا ہے صرف
بعد کے بعض علماء نے اجازت دیدی ہے تو اسکو شریعت کی اجازت کہنا خود واجب التسلیم نہیں دوسرے
اگر ان علماء کے قول کو حجت شرعیہ سمجھا جاوے تو فقہاء نے رسم المفتی و تفصیل طبقات فقہاء میں
یہ بات طے کر دی ہے کہ ہمارے زمانہ کے لوگوں کو اجتہاد کی اجازت نہیں تو ان کے استنباط پر اپنے استنباط
کو قیاس کرنا غلط ہوگا (۸) یہ حدیث میری نظر سے نہیں گذری (۹) بعض علماء کے نزدیک تو یہ بھی منع
ہے اس پر تو شبہ ہی نہیں بعض نے البتہ اجازت دی ہے ان کی دلیل جو اب تک مجھکو معلوم ہوئی ہے وہ یہ ہے
کہ فنائے مصر حکم مصر میں ہے بدلیل احکام جمعہ وغیرہا اور مصر بجمیع اجزائہ شے واحد ہے تو اس بنا پر تبدل مکان
ہی نہیں ہوا لہذا یہ فرار نہیں ہے اس سے زیادہ کوئی تصریح میں نے نہیں دیکھی (۱۰) اگر ایک مرض کے
دو علاج ہوں ایک ماذون فیہ دوسرا منہی عنہ تو اسمیں کیا محال ہے اور یہ کیا ضرور ہے کہ اگر ایک ماذون
فیہ ہو تو دوسرا بھی ماذون فیہ ہو اور اگر ایک منہی عنہ ہو تو دوسرا بھی منہی عنہ ہو مثال اسکی جواب سوال
اول میں گذر چکی آخر میں اسقدر التماس ہے کہ مسائل شرعیہ دریافت کرنے میں معاندانہ عنوان سے احتراز واجب
ہے ان سوالات میں اسکا لحاظ نہیں کیا گیا۔ واللہ اعلم۔ ۱۱ جمادی الاخری ۱۳۲۳ھ

سوال۔ اردو کے ایک رسالہ میں چند احادیث منقول دیکھیں انکی اسانید و متون کے متعلق جو شبہات
واقع ہوئے تسکین قلب کیلئے ان کا دریافت کرنا بہتر معلوم ہوا اول حدیث یہ ہے کہ مسند امام احمد بن
حنبل رحمۃ اللہ علیہ میں حضرت ابوبردہ بن قیس رض سے جو کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری کے بھائی ہیں حضرت سرور عالم صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ یا اللہ میری امت کا خاتمہ اپنے راستہ میں طعن و طاعون سے فرما۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ منتخب
کنز العمال میں ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ طاعون ہم لوگوں کیلئے رحمت اور تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم
کی دعا ہے اور موت صلحاء کی ہے کہ تم سے پیشتر گذری ہیں اور یہ شہادت ہے تیسری حدیث یہ ہے اسی مسند میں کہ حضور
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وبائی طاعون عذاب ہے کہ ہلاک کیا اللہ تعالیٰ نے اس سے اگلی امتوں کو اور تحقیق
موجود ہے یہ زمین میں کہ آجاتا ہے کبھی اور دفع ہو جاتا ہے کبھی پس جب کبھی یہ کسی مقام پر نازل ہو تو مت نکلو وہاں
سے اور جب سنو کہ یہ کسی مقام پر ہے تو وہاں مت جاؤ۔ چوتھی حدیث یہ ہے کہ بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عائشہ

صدیقہ رضی اللہ عنہا نے حضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے طاعون کی کیفیت پوچھی فرمایا کہ یہ طاعون عذاب تھا کہ نازل فرماتا تھا اللہ تعالیٰ جس پر چاہتا تھا اور اب جل جلالہ نے مومنین کیلئے اسکو رحمت بنایا ہے جو بندہ اسمیں مبتلا ہو صبر کرے اور ثابت قدم رہے اپنی جگہ پر یعنی بھاگے نہیں، یقین رکھتا ہوا اس بات کا کہ نہیں پہونچے گا اسکو کچھ مگر جو کہ اللہ تعالیٰ نے لکھ دیا ہے اسکے لئے تو ملتا ہے اسکو ثواب شہید کا۔ پانچویں حدیث یہ ہے اسی مسند میں حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کا خاتمہ طعن اور طاعون میں ہوگا۔ عرض کیا گیا کہ طعن تو معلوم ہے مگر طاعون نہیں معلوم کہ کیا شے ہے فرمایا کہ جنوں میں سے جو تمہارے دشمن ہیں وہ جو عداوت کے کچوکے مارتے ہیں اسکا نیزہ ہے اور طعن طاعون دونوں میں شہادت ملتی ہے

احادیث بالا کے متعلق سوالات

(۱) یہ احادیث باعتبار اسناد کے صحیح ہیں یا نہیں (۲) پہلی اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کیلئے طاعون کی دعا کی ہے آپ رحمۃ للعالمین اور مومنین پر رؤف رحیم تھے چند خاص کفار کے سوا آپ نے کسی کافر کیلئے بھی بددعا نہیں کی بلکہ دعائے ہدایت ہی کی پھر آپ خود اللہ تعالیٰ سے دنیا و آخرت کی عافیت طلب کیا کرتے تھے اور امت کو بھی دعائے طلب عافیت دنیا و آخرت تعلیم فرمایا کرتے تھے جیسا صحاح کی بعض روایتوں میں عافیت طلب کرنے کی دعائیں موجود ہیں اور آپکی حالت یہ تھی کہ جب کبھی باد تند دیکھتے تو چہرہ متغیر ہو جاتا اس حالت پر آپ طاعون کی بددعا کیوں فرماتے (۳) دوسری حدیث میں جو یہ ہے کہ موت صلحا کی ہے کہ تم سے پیشتر گذری ہیں یہ الفاظ تیسری حدیث کے ان الفاظ کے خلاف ہیں کہ وبائے طاعون عذاب ہے کہ ہلاک کیا اللہ تعالیٰ نے اس سے اگلی امتوں کو۔ زمانہ رسالت و زمانہ صحابہؓ سے پہلے کون سے صلحا گذری ہیں جنکی موت طاعون سے ہوئی ہے البتہ حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ میں بعض ظالم و فاسق بنی اسرائیل کی موت طاعون سے ہوئی ہے وہ انکے فسق کے سبب سے ہوئی ہے نہ آنکی صلاحیت کی وجہ سے جیسا انزلنا علی الذین ظلموا رجزا من السماء بما کانوا یفسقون کی تفسیر میں لکھا ہے (۴) میرا عقیدہ یہ ہے کہ طاعون کو جو بعض احادیث میں رحمت کہا گیا وہ باعتبار اجر اخروی کے کہا گیا ہے نہ باعتبار صورت دنیوی اگر وہ باعتبار صورت دنیوی رحمت ہوتا تو پھر ان الفاظ کے کچھ معنی نہ ہوتے جو چوتھی حدیث میں مذکور ہے کہ جو بندہ اسمیں مبتلا ہو صبر کرے کیونکہ رحمت پر صبر نہیں کیا جاتا بلکہ مصیبت پر صبر کیا جاتا ہے

اسکے علاوہ طاعون میں نقل مکان کی اجازت ہے رحمت کو چھوڑ کر نقل مکان کرنا عاقل کا کام نہ تھا جاہل کا کام تھا پھر ممانعت ہے کہ جہاں طاعون ہو وہاں نہ جاؤ رحمت میں جانیکی ممانعت خلاف عقل و نقل ہے غرض جس وجہ سے دیکھا جاتا ہے طاعون صورت ابتدائی کے اعتبار سے رحمت نہیں بلکہ جزاء اُخروی کے لحاظ سے انشاء اللہ تعالیٰ ہوگا میرا یہ عقیدہ خلاف سنت تو نہیں ہے (۵) تیسری حدیث کے ان الفاظ سے او تحقیق موجود ہے یہ زمین میں کہ آجاتا ہے کبھی اور رفع ہو جاتا ہے کبھی معلوم ہوتا ہے کہ طاعون زمین سے آتا ہے مگر اسی حدیث کے ان الفاظ سے اور جب کبھی کسی مقام پر نازل ہو معلوم ہوتا ہے کہ یہ زمین سے نہیں بلکہ زمین پر نازل ہوتا ہے اور قرآن مجید کے الفاظ انزلنا اور رجزا من السماء سے تو بہت صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ زمین سے نہیں آتا بلکہ آسمان سے نازل ہوتا ہے زمین میں موجود ہونے اور آسمان سے نازل ہونے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

(۶) کتب طب میں طاعون کی جو حقیقت و ماہیت لکھی ہے وہ اور ہی کچھ ہے اور یہاں پانچویں حدیث سے اور ہی کچھ ثابت ہوتا ہے حدیث کے سامنے قول اطباء مردود ہے مگر یہ معلوم ہو جانا ضرور ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے طاعون کو جنوں کا نیزہ کہا گیا ہے اور نیزہ مارنیکا سبب دشمنی و عداوت کو بتایا گیا ہے تو جنوں کو دشمنی و عداوت ہمیشہ سے ہی تھی اور انسان پر نیزہ مارنے کی قدرت بھی ہر وقت حاصل ہے کیونکہ وہ انسان کو دیکھتے ہیں اور انسان اُنکے نیزوں کو نہیں دیکھتا پھر خاص خاص وقتوں میں اور خاص خاص مقاموں میں طاعون کے ظاہر ہونے کی کیا وجہ ہے کہیں بلکہ سب کہیں ہر وقت طاعون موجود رہنا چاہیئے لیکن ایسا نہیں ہے میرا اعتقاد تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک عذاب ہے بصورت طاعون بسبب فسق و فجور نازل کیا جاتا ہے اور وہ عام ہو جاتا ہے تو مومن کو بھی لے لیتا ہے تاکہ اُن کے مراتب آخرت میں اور عالی کئے جاویں جنوں کی دشمنی و عداوت اور نیزہ مارنیکا حال اگر صحیح حدیث سے معلوم ہو جاوے تو اسی پر یقین اور عقیدہ رکھنا ضروری ہے خواہ وہ سمجھ میں آوے یا نہ آوے اتنا لکھنے کے بعد علاج القحط کی بہت سی عبارتیں اس رسالہ کی عبارتوں کے خلاف معلوم ہوئیں دو باتوں کو بطور نمونہ عرض کرتا ہوں (۱) اس رسالہ کی پہلی اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون کیلئے آپنے دعا کی اور علاج القحط سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون سے آپنے پناہ مانگی جیسا علاج القحط کی اس عبارت سے واضح ہے ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ دس آدمی مہاجرین میں سے حضور نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں حاضر تھے جن میں سے ایک میں تھا آپنے فرمایا کہ اے مہاجرین پانچ باتیں ہیں اور میں تمہارے لئے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ تم اُن میں نہ پڑو۔ (۱) نہیں ظاہر ہوئیں بیحیائی کی باتیں کسی قوم میں حتیٰ کہ کھلم کھلا کرنے لگیں گے مبتلا

ہوئے طاعون میں اور ایسی بیماریوں میں کہ جو انکے باپ دادوں میں کبھی نہ ہونگی۔ علاج القحط صفحہ ١٥ و ٦٦ و ١٣ و ١٧١ - (٢) اس رسالہ کی چوتھی حدیث میں یہ لفظ ہیں یہ طاعون عذاب تھا کہ نازل فرماتا تھا اللہ تعالیٰ جسپر چاہتا تھا اور اس حدیث کے علاوہ ایک جگہ یہ لفظ ہیں اور امتیوں کیلئے یہ طاعون عذاب تھا اور اس امت کیلئے رحمت و شہادت ہے۔ تھا کے لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ اس زمانہ میں ہر چہار طرف طاعون پھیل رہا ہے وہ عذاب نہیں علاج القحط کی یہ عبارت ہے وہ فرماتی ہیں (یعنی عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا) کہ میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے طاعون کی نسبت سوال کیا آپنے ارشاد فرمایا کہ وہ ایک عذاب ہے کہ جسپر اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے بھیجتا ہے ہے کے لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ اب اس زمانہ میں جو طاعون پھیل رہا ہے وہی عذاب ہے رہا اس کا مومنین کیلئے رحمت ہونا وہ باعتبار اجر اخروی پہلے زمانہ میں بھی تھا اور اب بھی ہے دونوں میں فرق کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

الجوابات (١) اول مسند اور کنز العمال یا اسکے منتخب میرے پاس نہیں اسلئے ان احادیث کی صحت کی تحقیق نہیں کر سکتا علی تقدیر الثبوت جواب شبہات کے لکھوں گا البتہ بخاری کی جو حدیث ہے اسمیں موجود صحیح ہے (٢) ایک شے میں مختلف اعتبارات اور حیثیات ہوتی ہیں اگر رحمت ہو کسی حیثیت سے دعا ہو تو کیا حرج ہے اور اس حیثیت سے عافیت کیلئے بھی منافی نہیں جیسے حدیثوں میں تمنائے شہادت بھی ہے اور سوال عافیت بھی اور باد تند پر قیاس مع الفارق ہے کیونکہ اسکا رحمت ہونا کہیں وارد نہیں (٣) اگر سابقین میں سے اشرار کیلئے عذاب اور ابرار کیلئے رحمت کہا جاوے تو دونوں حدیثوں میں تعارض نہوگا اور صلحاء امم سابقہ میں بھی بہت گذرے ہیں گو ان میں سے اہل طاعون کا قصہ ہمکو بالتعیین معلوم نہ ہو۔ (٤) ٹھیک عقیدہ ہے لیکن تعبیر کیلئے یہ عنوان زیادہ واضح ہے کہ رحمت اور مصیبت دونوں دنیا ہی میں ہیں لیکن رحمت باعتبار اثر یعنی استحقاق اجر کے ہے اور مصیبت باعتبار صورت ظاہری کے (٥) اگر دونوں طرح ہوتا یا اسباب سماویہ اسباب ارضیہ دونوں کو کچھ دخل ہو تو کیا بعید ہے (٦) اگر دونوں طرح ہوتا ہو یا مجموعہ کو دخل ہو اطباء نے ظاہری اسباب کو بیان کر دیا ہے اور شارع علیہ السلام نے باطنی سبب کو یا ان اسباب میں خود ایک دوسرے کیلئے سبب ہو یہ سب احتمالات ممکن اور رفع تعارض کیلئے کافی ہیں مثلاً کسی کو مٹھائی کھانے سے صفراء کا ہیجان ہوا اور اس سے بخار ہو گیا تو دونوں کو بخار کا سبب قرار دیا جا سکتا ہے یا جیسے حکماء حال نے آثار طاعون کا سبب کیڑوں کو بتلایا ہے اور قدماء نے مادہ کو اور دونوں میں کچھ تدافع نہیں اور جنوں کی دشمنی پر جو شبہ کیا ہے اس کا یہ مقدمہ

ہر وقت نیزہ مارنیکی قدرت حاصل ہو مسلم نہیں ممکن ہو کہ حفاظت خداوندی مانع دوام قدرت ہو اور گاہ گاہ ابتلاء کیواسطے حفاظت اٹھالیجاتی ہو اور اُسکے لئے فسق و فجور کا سبب ہونا اسکے منافی نہیں ممکن ہے کہ سزا کا یہی طریقہ ہو

اشتبہات متعلقہ علاج القحط کا جواب

(۱) جب معصیت کی سزا میں عقوبت ہو اس ترتب کے مرتبہ میں پناہ مانگی جو در حقیقت معصیت سے پناہ مانگنا ہے اور بلا ترتب علی المعصیت رحمت ہو اس درجہ میں دعا مانگے پس کچھ تعارض نہیں کیونکہ لوگوں کے حالات معصیت و طاعت میں خود مختلف ہیں پس ایک جگہ عقوبت ہے دوسری جگہ رحمت۔

(۲) جس حدیث کی ترجمہ میں لفظ ہی واقع ہو یہ حدیث مشکوۃ شریف میں باین لفظ ہو انہ عذاب یبعثہ اللہ الخ۔ اگر اشرار کیلئے پہلے بھی عذاب ہو اور اب بھی تو تھا اور ہے دونوں درست ہو گئے رہا یہ کہ پھر دونوں امتوں میں فرق نہ ہوا حالانکہ ظاہراً لفظ حدیث سے فرق مقصود معلوم ہوتا ہے سو وہ فرق یہ ہو سکتا ہے کہ ابتداء اسکی امم سابقہ سے بطور عذاب کے ہوئی چنانچہ صحیح مسلم میں مرفوعاً یہ حدیث ہو الطاعون رجز ارسل علی بنی اسرائیل الخ اسلئے عذاب کی حیثیت کو بعض احادیث میں صرف اُن کے ساتھ نسبت فرمایمیں خاص فرما دیا باوجودیکہ دونوں امتیں رحمت و عذاب ہونے میں شریک ہیں کیونکہ ابتداء عرفاً و محاورۃً اعظم اسباب تخصیص ذکری سے ہو یا یوں کہا جاوے کہ امم سابقہ میں حیثیت عذاب غالب تھی اور حیثیت رحمت مغلوب اور اس امت میں بالعکس وللاکثر حکم الکل اسلئے وہاں عذاب کی اور یہاں رحمت کی تخصیص کر دی بعض احادیث میں کر دی گئی اور بعض میں دوسری حیثیت کی بھی دونوں امتوں کیلئے تصریح کر دی واللہ اعلم ۵ ماہ ج ۱۳۲۲

سوال - زید کہتا ہو کہ جب طاعون میں چوہے وغیرہ وغیرہ سڑیں تو جس دالان یا کوٹھری میں سڑیں اسے چھوڑ دیں اور دوسرے دالان یا کوٹھری میں آرہے اور جب اس دالان اور کوٹھری میں بھی بو آنے لگے اور اس دوسری کوٹھری کو بھی چھوڑدے تو صحن وغیرہ میں رہے غرض ہر پھر کے گھر ہی کے اندر رہے یا زیادہ سے زیادہ گھر کے دروازہ کمرہ وغیرہ میں رہے اُس محلہ کے یا دوسرے محلہ کے گھر میں اپنا گھر چھوڑ کے نجاوے ورنہ فرار میں داخل ہو جاویگا اور اسکی وجہ یہ بتاتا ہو کہ آخر گھر چھوڑنیکی کیا وجہ موت سے بچنے کیلئے گھر چھوڑتا ہے تو جسکی موت نہیں آئی ہو وہ مر نہیں سکتا چاہے گھر چھوڑے یا نہ چھوڑے اور جان بچانیکے لئے گھر چھوڑنا یہی تو فرار ہو اگر دفع وحشت کیلئے چھوڑتا ہے تو وحشت کیسی کس چیز سے وحشت موت سے تو وحشت ہو نہیں سکتی جب موت سے پہلے کوئی مر نہیں سکتا اور یہی

عقیدہ ہی تو پھر وحشت کیوں جو لوگ طاعون زدہ بستی کے باہر اسی بستی کے متعلق باغوں میں یا کھیتوں میں
یا عیدگاہ یا اور کہیں جا بسے ہیں یا اسی بستی کے اندر ایک محلہ سے دوسرے محلہ میں یا اسی بستی بلکہ اسی محلہ
کے اندر ایک گھر سے دوسرے گھر میں جا بسے ہیں انکو زید صف جہاد سے بھاگنے والوں کی برابر خیال کرتا ہے
اور انکو مرتکب گناہ کبیرہ کا الزام لگاتا ہے اور مجمع عام میں ملامت کرتا ہے اور بڑے زور وشور سے بیان کرتا ہے
کہ نہ بستی کے اندر بھاگنا درست ہے نہ بستی کے متعلق باغوں کھیتوں عیدگاہوں یا اور کسی جگہ نہ بستی کے باہر
اور بستی کے خلاف دوسری بستی میں کیونکہ طاعون سے بھاگنے کی حدیث شریف میں سخت ممانعت آئی ہے
اور بستی اور غیر بستی کی قید حدیث میں نہیں پس جس طرح دوسری بستی میں جان بچانیکے لئے بھاگ جانا درست
نہیں۔ اسی طرح بستی کے اندر اور بستی کے متعلقات میں بھی جائز نہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ جب طاعون نہ تھا
تو کوئی بھی بھاگا نہ تھا سب اپنے اپنے گھروں میں تھے جب طاعون آیا اور لوگ بھاگے تو ضرور طاعون سے
بھاگے اور جان بچانیکے لئے بھاگے اور ضرور اس خیال سے بھاگے کہ اگر بستی میں رہیں گے تو مر جائینگے تو بچ
جائینگے اگر اللہ تعالیٰ ہی کو مارنے جلانے والا سمجھتے تو اپنا اپنا گھر چھوڑ کے تکلیف کیسا تھ کبھی بستی کے باہر
رہنا گوارا نہ کرتے بھاگنے والوں کی ظاہری حالت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ بھاگنے کو زندگی میں دخیل
سمجھتے ہیں جب لوگوں کی یہ حالت ہے تو بستی کے اندر اور بستی کے باہر اُسکے متعلقات میں بھاگ کر جا کر
رہنا کسی طرح جائز نہ ہوگا بلکہ یہ فرار میں داخل ہوگا پس جن لوگوں نے حدیث مطلق کو بستی کے اندر یا
متعلقات کی قیدیں لگا کر مقید کیا ہے اور اُسکو فلاں فلاں حالتوں پر محمول کیا ہے یہ سب غلط اور حدیث
میں اصلاح دینا ہے جو کسی مسلمان کے نزدیک جائز نہیں ہو سکتا جو لوگ یہ قید لگاتے ہیں کہ مؤثر حقیقی اللہ
تعالیٰ ہی کو سمجھے تو جانا درست ہے یا دفع وحشت یا علاج کرنے یا تجارت کرنے یا اور کسی ضرورت سے چلا جائے
تو درست ہے یہ سب قیدیں غلط اور من گھڑت ہیں اگر اسی طرح ہر شخص کہنے لگے تو بھاگنا ہی درست
ہو جائیگا اور ایک کی جانے اور بھاگنے سے دوسرا بھی حیلہ نکال کر بھاگنا چاہے گا اور ضرور نقصان متعدی ہوگا
پس کوئی صورت ایسی نہیں جس سے گناہ متعدی نہ ہوتا ہو یا کم از کم گناہ لازمی نہ لازم آتا ہو اسلئے اس وقت
بلکہ ہر زمانہ میں مطلقاً بستی سے نکلنے بلکہ گھر چھوڑنے ہی سے ممانعت کرنا ضرور ہے اب دریافت طلب یہ ہے
کہ زید کا یہ اعتقاد و عمل جو اوپر مذکور ہوا موافق شریعت کے ہے یا نہیں اور زید کو کیسا سمجھنا اور اس کی بات کو
ماننا چاہیئے یا نہیں۔

الجواب۔ احکام شرعیہ بعضے معلل ہوتے ہیں اور اُس علت کو مجتہدین اپنے ذوق اجتہادی سے سمجھ جاتے ہیں اور یہ اجتہاد وہ رائے نہیں ہے جسکی مذمت وارد ہے کیونکہ اجتہاد کا استعمال بلانکیر صحابہ سے قاطبۃً ثابت ہے اور وہ علت کبھی منصوص صراحۃً منقول ہوتی ہے کبھی اشارۃً مفہوم ہوتی ہے اس تمہید کے بعد جاننا چاہیے کہ رات المخزون میں کنز العمال سے یہ روایت نقل کی ہے فکتب الیہ (ابی عبیدۃ) عمرؓ ان الاردن ارض عمقۃ دبیئۃ وان الجابیۃ ارض نزھۃ فاظھر بالمھاجرین الیھا اھ باوجودیکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حدیث مرفوع نہی عن الفرار پر اطلاع تھی اس سے مفہوم ہوا کہ علت نہی کی آپ نے مریضوں اور مصیبت زدوں کا ضائع ہوجانا سمجھا تھا اسی بنا پر چونکہ سب کے منتقل ہوتے میں ضیاع مذکور نہ تھا اسلئے آپ نے اجازت دیدی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ مجتہد ہیں اسلئے یہ علت معتبر ہوگی چونکہ نقل عن المکان یا خروج الی الفناء میں یہ علت نہیں ہے اسلئے نہی نہوگی۔ دوسری حدیث میں بارض اور بلدۃ الفاظ آئے اور حدیث ایک دوسرے کی مفسر ہوتی ہے معلوم ہوا کہ ارض سے مراد بلد ہی ہے اور فناء بلد احکام میں مثل بلد کے ہے پس فرار فی البلد کو فرار کہنا حدیث کے مقابلہ میں رائے لگانا ہے اس تقریر سے سب شبہات کا جواب ہوگیا۔ ۱۲ ؍ شعبان سنہ ۱۳۲۲ھ

سوال۔ نقل مکان میں اگر نقل بلد کے ساتھ نہ ہو مجھکو شبہ ہے کیونکہ حکم تو عام اور مطلق ہے جو مشتمل ہے تمام افراد خروج ذخول کو پس مخصص کونسا حکم ہے جسمیں نقل مکان کی فرد خاص ہے اور جو علت نقل بلد میں متحقق ہے وہی نقل مکان میں جواب شافی مرحمت ہو۔

الجواب۔ فی المشکوٰۃ عن البخاری عن عائشۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس من احد یقع الطاعون فیمکث فی بلدہ الخ وفیھا عن الشیخین عن اسامۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا وقع بارض وانتم بھا فلا تخرجوا فرارا منہ چونکہ طبعاً وعرفاً وشرعاً لازم ہے کہ ترغیب اسی امر پر ہوتی ہے جسکے ترک پر ترہیب ہو اور ترغیب میں مکث فی البلد کا عنوان ہے اس سے معلوم ہوا کہ اسی ترک مکث فی البلد پر ترہیب ہوگی پس یہ قرینہ ہے کہ ارض کی تفسیر بلد ہے و نیز اور احکام شرعیہ فقہیہ میں تمام بلد و ما یلحق بہ کو حکم موضع واحد میں ٹھیرایا ہے جیسے اقامت جمعہ میں فناء مصر حکم مصر میں ہے اسلئے تمام امکنہ بلد واحد کو حکم مکان واحد میں کہا جاویگا۔ یہ کلام تو متعلق نص کے ہے رہی علت سو وہ محققین کے نزدیک ضیاع حقوق مرضی واموات ہے اور نقل مکان فی البلد الواحد میں یہ علت نہیں لہذا معلول یعنی نہی بھی نہیں واللہ اعلم۔

سوال ۔ مقام طاعون سے بخوف طاعون بھاگنا کیسا ہے جو مسلمان طاعون سے بھاگ کر دوسری جگہ چلے گئے اور پھر وہاں جا کر بھی طاعون سے نہ بچے اور اسی عارضہ میں مبتلا ہو کر مرے تو انکا شمار شہیدوں میں ہوگا یا نہیں۔

الجواب ۔ یہ بھاگنا حرام ہے اور قاعدہ ہے کہ جو شخص معصیت کے سبب سے مرے وہ شہید نہیں ہوتا اور جو شخص معصیت میں کسی سبب شہادت سے مرجاوے وہ شہید ہے اور گناہ کا وبال جدا رہا پس یہ شخص معصیت کی حالت میں مرا ہے گو مرا ہے سبب شہادت سے اسلئے شہید ہوگا فی رد المحتار قبیل باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ من غرق فی قطع الطریق فھو شھید وعلیہ اثم معصیۃ وکل من مات بسبب معصیۃ فلیس بشھید وان مات فی معصیۃ بسبب من اسباب الشھادۃ فلہ اجر شھادتہ وعلیہ اثم معصیۃ وکذلک لو قاتل علی فرس مغصوبا وکان قوم فی معصیۃ فوقع علیھم البیت فلھم الشھادۃ وعلیھم اثم المعصیۃ اھ فقط ۶ شعبان ۱۳۲۲ھ

سوال ۔ بخوف طاعون مقام طاعون کی آبادی سے فرار کرکے اسکے مضافات میں یعنی آبادی سے کم و بیش ایک میل کے ایسے فاصلہ پر چلا جانا جو آبادی کے اکثر ضروریات کو پورا کرتا ہو کیا داخل فرار عن الطاعون ہوگا جسکی ممانعت و حرمت حدیث عبدالرحمن رض سے جو بخاری کی جلد رابع باب ما یذکر فی الطاعون میں مروی ہے ثابت ہے اگر داخل فرار طاعون ہوگا تو کیوں جبکہ مسافر کو رباعی نماز میں موضع اقامت کی عمارات سے نکلنے سے فوراً قصر واجب ہو جاتا ہے جیسا کتب فقہ سے ثابت ہے کہ شہر کا اطلاق محض عمارات پر ہوتا ہے نہ کہ فناء عمارات پر۔

الجواب ۔ فناء مصر حکم مصر میں ہے در باب مصالح بلد کے اور سکنے مصالح بلد سے ہے مثل اقامت جمعہ کے اسلئے فناء شہر میں آکر رہنا مثل شہر میں رہنے کے ہے بخلاف سفر کے کہ وہ مصالح بلد میں سے نہیں بلکہ مقابل ہے مصلحت بلد یعنی سکنے کا اسکے بارہ میں فناء حکم بلد میں نہیں اور فناء ہی سے قصر شروع ہو جاتا ہے فی الشامیۃ عن الشرنبلالی بخلاف الجمعۃ فتصح اقامتھا فی الفناء ولو منفصلا بمزارع لان الجمعۃ من مصالح البلد بخلاف السفر ص۸۱۵ ج۱ واللہ اعلم ۶ صفر ۱۳۲۵ھ

سوال ۔ اذان دینا واسطے دفع وبا کے جائز ہے یا ناجائز اور جو لوگ جواز استدلال من حصن حصین اذا تغیلت الغیلان نادی بالاذان پیش کرتے ہیں یہ استدلال انکا درست ہے یا نہیں اور اس حدیث کا

کا کیا مطلب ہے اور ایسے ہی یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ شیطان اذان سے اسقدر دور بھاگ جاتا ہے جیسے روحا
(ایک مقام ہے مدینہ سے .... فاصلہ پر) اور طاعون اثر شیاطین سے ہے اس کا کیا مطلب ہے ۔

الجواب ۔ اس باب میں دو حدیثیں معروف ہیں ایک حصن حصین کی مرفوع اذا تغیلت الغیلان
نادی بالاذان دوسری صحیح مسلم کی موقوف حضرت سہل سے قال ارسلنی ابی الی بنی حارثۃ قال
ومعی الحائط فلم یر شیئا الی قولہ اذا سمعت صوتا فناد بالصلوٰۃ فانی سمعت رسول اللہ صلی

ومعی الغلام لنا او صاحب لنا فناداہ منادٍ من الحائط باسمہ قال واشرف الذی معی

اللہ علیہ وسلم اذا نودی للصلوٰۃ ولی الشیطان ولہ حصاص اور حصن حصین میں مسلم کا جو حوالہ
دیا ہے وہ یہی حدیث ہے اور دونوں حدیثیں مقید ہیں اذا تغیلت اور اذا سمعت صوتا کے ساتھ اور
تغول کے معنی حرز ثمین میں نہایہ سے نقل کئے ہیں یتغول تغولا ای یتلون تلونا اور حاصل اس حدیث
لکھا ہے اذا رای اشیاء منکرۃ او تخیلت لہ خیالات مستنکرۃ او تلونت لہ اجسام مکروہۃ
اور جو حکم مقید ہوتا ہے کسی قید کے ساتھ تو قائلین مفہوم المخالف کے نزدیک تو عدم القید مفید
ہوتی ہے عدم الحکم کو اور غیر قائلین بالمفہوم کے نزدیک گو عدم الحکم کو مفید نہو مگر حکم کو بھی مفید نہیں بلکہ
عدم القید کی صورت میں حکم اپنے وجود میں محتاج دلیل مستقل کا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ طاعون میں دونوں
قیدیں منتفی ہیں کیونکہ اسمیں نہ شیاطین کا تشکل اور تمثل ہے اور نہ انکی آواز مسموع ہوتی ہے صرف کوئی
اثر مبطن ہے جسکے بارہ میں یہ حدیث مرفوع آئی ہے فناء الطاعون قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وخز اعدائکم من الجن اخرجہ احمد عن ابی موسیٰ کذا فی بعض الرسائل عن فتح الباری للحافظ
ابن حجر پس جب اسمیں قیدیں منتفی ہیں تو حدیثیں مذکورین سے اسمیں حکم اذان کا بھی ثابت نہوگا پس
دوسری دلیل شرعی کی حاجت ہوگی اور چونکہ بوجہ اشتمال اذان کے حی علی الصلوٰۃ وحی علی الفلاح
پر غیر صلوٰۃ کیلئے اذان کہنا حکم غیر قیاسی ہے اور ایسے حکم کا تعدیہ قیاس سے صحیح نہیں اسلئے وہ دلیل
شرعی کوئی نص ہونا چاہئے محض قیاس کافی نہیں اور طاعون میں کوئی نص موجود نہیں اگر کہا جائے
کہ حدیث مسلم میں صحابی کا سماع صوت شیطان کے وقت حکم بالاذان کیساتھ مقتضی ہے صحت تعدیہ
اس حکم کو دوسرے محل پر بھی جہاں دفع شیطان کی حاجت ہو اور طاعون میں اسکی حاجت ہے پس اسی علت
سے طاعون کو بھی سماع صوت پر قیاس کر لیا جاویگا جواب یہ ہے کہ اول تو بدلیل مذکور یعنی بوجہ اشتمال
اذان کے حی علی الصلوٰۃ وحی علی الفلاح پر غیر نماز کیلئے اذان کہنا حکم مخالف قیاس ہے اور ایسے حکم کا تعدیہ

قیاس سے جائز نہیں ہوتا بلکہ مورد نص پر مقتصر رہا کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ غیر صلوٰۃ کے جن مواقع اذان
وارد ہوئی ہے ان میں احادیث سے استدلال کیا گیا ہے چنانچہ رد المحتار میں ایسے مواقع نقل کر کے کہا ہے
لان ما ثبت الخبر فیہ بلا معارض فہو مذہب المجتہد اور آگے کہا ہے ونقل الاحادیث الواردۃ
فی ذلک اور یہی وجہ ہے کہ جسمیں نص نہ تھی اسکو علماء نے رد کر دیا ہے چنانچہ شامی نے مواقع مذکورہ میں
کہا ہے قیل وعند انزال المیت القبر قیاسا علی اول خروجہ للدنیا لکن ردہ ابن حجر فی شرح
العباب اور حدیث بالا میں ممکن ہے کہ صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بالخصوص یہ حکم سنا ہو
جیسا غیر مدرک بالرائے میں حدیث موقوف کو مرفوع حکمی کہا جاتا ہے اور حدیث قولی کو ذکر کرنا تعلیل کیلئے
نہ ہو بلکہ بیان حکمت حکم منصوص کیلئے ہو اور اگر اس سے غض بصر کر کے اس حکم کو قیاس ہی مان لیا جاوے
تب بھی صحت قیاس کیلئے اول تو مجتہد ہونا قائس کا شرط ہے اور طاعون میں اذان کہنا کسی مجتہد سے
منقول نہیں اور اب قیاس مفقود ہے دوسرے صحت قیاس کیلئے اشتراک علت مؤثرہ کا درمیان مقیس
اور مقیس علیہ کے شرط ہے اور یہاں علت مؤثرہ اگر محض احتیاج الی دفع الشیطان ہو تو لازم آتا ہے کہ
جتنے امور از قسم تصرفات خفیہ شیطانیہ ہیں سب کے لئے اذان مشروع ہو مثلاً استحاضہ کی نسبت حدیث میں ہے
رکضۃ من رکضات الشیطان تو اس کا علاج بھی اذان سے مشروع ہونا چاہئے ولا قائل بہ اس سے
معلوم ہوا کہ یہاں علت مؤثرہ میں کوئی اور وصف بھی معتبر ہے سو ممکن بلکہ غالب یہ ہے جیسا کہ ان
مواقع میں تامل کرنے سے جہاں اذان بہیئت اذان صلوٰۃ وارد ہوئی ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ وصف
یہ ہو کہ وہ حادثہ دفعۃً پیش آ جاوے اور فی الفور ہی اسکے علاج کی احتیاج ہو چنانچہ وہ مواقع یہ ہیں عند
مزدحم الجیش وعند الحریق وعند تغول الغیلان وخلف المسافر ولمن ضل الطریق فی
ارض قفر کذا فی رد المحتار ان سب مواقع میں وصف مذکور مشترک ہے اور جو اذان بہیئت اذان صلوٰۃ
صلوٰۃ نہ ہو اسمیں بحث نہیں کالاذان فی اذن المولود والمہموم والمصروع والغضبان ومن
ساء خلقہ من انسان او بہیمۃ کما فی رد المحتار ایضاً اور ظاہر ہے کہ طاعون میں یہ وصف منتفی وقوعاً
ہے چنانچہ اس کا عروض ومعالجہ دونوں اسقدر متدرج اور ممتد ہیں کہ عین اسکے دوران میں خود نماز کی متعدد
اذانیں ہو جاتی ہیں جو دفع اثر جنات کیلئے کافی ہیں خود اسکے لئے مستقل اذان کی کچھ حاجت نہیں اور یہی
سر ہے وصف مذکور کے علت مؤثرہ ہونے میں کیونکہ جو امر فوری ہو اسکے لئے اذان صلوٰۃ کافی ہو سکتی تھی البتہ

جہاں کان میں اذان کہی جاوے چونکہ اذان صلوٰۃ کان سے منہ قریب کرکے نہیں ہوتی لہذا اس میں یہ
علت نہ ہوگی اور نہ طاعون میں یہ وصف عملاً ہے کیونکہ جب مریض کو عین عروض مرض کا وقت ہوا اسوقت کوئی
بھی اذان نہیں کہتا بلکہ شب و روز میں کیفما اتفق یا کسی وقت کی تعیین کیساتھ اذان کا معمول ہے خواہ عروض
مرض اسکے قبل ہو یا بعد ہو سوال دوم کا علوم ہوچکا ہے کہ بلا ورود ضرورت تو پانچ وقت کی اذان ہی کافی ہے اور
بھی وہ [illegible] اذان میں جو علاوہ خاصیت تولّی شیطان کے اور خواص حدیثوں سے ثابت ہوئے ہیں مثل
اجابت دعا عند اللہ اور شہادت اشیاء علی ایمان المؤذن انکی تحصیل کیلئے مستقل اذان کی کسی نے
اجازت نہیں دی کیونکہ اذان نماز کی اسکے لئے کافی ہے ورنہ چاہئے کہ جب دعا کرنا ہو پہلے اذان کہہ لینا
جائز ہو خواہ کوئی وقت ہو یا اسی طرح جب اشیاء کو شاہد ایمان بنانا ہو و لا قائل بہ۔ اور جاننا چاہئے کہ جواب
ثانی میں جو کہ علی سبیل التنزل ہے تبرعاً غض بصر کر لیا گیا ہے تاکہ طاعون میں اذان کا ثبوت اس تقدیر پر بھی
نہ ہو سکے ورنہ نفس الامر میں یہ حکم غیر قیاسی ہے پس اس قیاس سے زلزلہ وغیرہ کیوقت بھی اذان کی گنجایش نہیں
ہو سکتی تیسرے خود یہی امر معرض کلام میں ہے کہ آیا یہ طاعون مسبب وخز جن سے ہے جیسا کہ اطلاق حدیث اسکا
مرجح ہے یا بعض طاعون اسکا مسبب ہے جیسا مہملہ کا قوت جزئیہ میں ہونا اس کا مصحح ہے جب یہ بھی یعنی
وخز جن ہی مشکوک فیہ ہے تو سببی یعنی اذان کا کیسے ثبوت ہوجاویگا چوتھے اسمیں بہت سے مفا[illegible] لازم آتے
ہیں مثلاً التباس مصلین بوجہ غلبہ جہل اہل زمانہ کے اور توحش ضعیف القلب لوگوں کا کہ وہ انکے ذہن
میں تخییل ہجوم مرض کی تجدید کردیتا ہے اور عوام الناس کا اذان کے بھروسہ صلاح اعمال و استغفار و دعا
الٰہی سے بےفکر ہوجانا اور اسکو احکام مقصودہ سے سمجھنے لگنا وغیرہ وغیرہ تو ایسی حالت میں تو جائز بھی ناجائز
ہوجاتا ہے چنانچہ تغول وغیرہ کے مواقع میں جو اذان وارد ہے اسمیں بھی عدم لزوم مفسدہ شرط ہے پس تقریر
مذکور سے ثابت ہوگیا کہ حدیث تغیل سے استدلال کرنا اس باب میں درست نہیں اور یہ اذان محض احداث فی
الدین ہے اور یہی وجہ ہے کہ طاعون عمواس میں باوجود شدت احتیاج کے کسی صحابی سے منقول نہیں کہ طاعون
کیلئے اذان کا حکم دیا ہو یا خود عمل کیا ہو اور سوال ثانی میں حدیث کا مدلول تو ظاہر ہے اگر اسکے متعلق کوئی
خاص امر پوچھنا ہو تو تصریح اور تعیین کرنا چاہئے اور سوال ثالث میں جس حدیث کی طرف اشارہ ہے اسکے تحقق
کی صورت قریب الی الفہم یہ ہو سکتی ہے کہ وخز جن سے مادہ سمیہ کا حدوث ہوجاتا ہے جس سے ہیجان دم یا
انصباب دم عارض ہوتا ہے خواہ ہمیشہ یا کبھی کبھی جیسا اوپر گذرا باقی حقیقت حال اللہ کو معلوم ہے ۱۵ ربیع الثانی ۲۸ھ

سوال - حدیث الطاعون کے جملہ فلا تخرجوا فراراً منہ کی مثال مثلاً آیۂ ولا تمش فی الارض مرحاً کی ہے تو جیسے مطلق مشی منع نہیں ویسے حدیث سے مطلق خروج منع نہیں بخلاف دخول کے کہ ظاہر حدیث میں مطلقاً منع ہے اور ظاہر ہے کہ فرار سے مراد ترک مکان ہے اب رہا یہ کہ نہی فرار اگر مطلق غیر مخصوص وغیر معلل ہے تو بغیر مجبوری مثلاً بدبو ناقابل برداشت غیر قابل دفع وغیرہ بقصد تبدیل آب و ہوا ایک کوٹھری سے دوسری کوٹھری میں یا ایک مکان سے دوسرے مکان میں گیا اندرون کیا بیرون شہر گیا دوسرے شہر میں جائز نہ ہونا چاہیئے تاکہ تفویض وتسلیم کے خلاف نہ ہو مگر یہ کہا جائے کہ باعانت روایت ثانیہ ارض سے مراد بلد ہے اور فنار بلد حکم میں بلد کے ہے تو فنار بلد تک فرار جائز ہوگا اور اگر نہی فرار بلد کی مخصوص ہے یعنی معتقدین تعدیہ کیلئے ہے جیسا کہ درمختار کا مفہوم ہے تو اول تخصیص کی دلیل کیا ہے دوسرے شرط فنار بلد کی معتقدین عدم تعدیہ کیلئے نہیں ہوگی یہ لوگ نہی میں داخل نہیں تو شرط کیسی اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ سے معلل بعلت تضییع مرضی کہہ کے مشروط کہی جائے تو اول تو انھوں نے نووارد لشکریاں کے بارہ میں حکم صادر فرمایا تھا دوسرے یہ کہ اگر قبل طاعون عسکر کا قیام اردن میں کافی طریق سے ثابت ہو جاوے تو بھی اردن وجابیہ ملک شام کے دو شہر ہیں لہذا قبیلہ بابدو بانی سے دوسرے بلد میں فرار کریں یا چند اشخاص قریب کے موضع میں فرار کریں اور بوقت ضرورت شریک اہل مصائب ہوا کریں یا ایسے لڑکے دوسرے موضع میں بھیج دیئے جائیں جو شریک نہیں ہوا کرتے تو جائز ہونا چاہیئے خلاصہ یہ کہ فلا تخرجوا فراراً منہ مذہب قوی میں مخصوص ہے یا غیر مخصوص معلل ہے یا غیر معلل اگر مخصوص ہے تو دلیل کیا ہے اور مخصوص ہونے کی حالت میں کسی کو دوسرے شہر میں فرار جائز ہے یا نہیں اور اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نووارد کے بارہ میں ہے یا مقیم کے اور اگر مقیم کے بارہ میں ثابت ہو تو بصورت عدم حلول ہو بیہ ہونے علت کے مثلاً صورۃ ثلثہ مذکورہ میں معتقد تعدیہ یا غیر تعدیہ فرار دوسرے شہر میں جائز ہے یا نہیں اور اگر ناجائز ہے تو حضرت عمر رضی اللہ نے دوسرے شہر میں جانیکا کیوں حکم فرمایا۔

الجواب - میرے نزدیک محقق یہ ہے کہ نہی عن الفرار معتقد تعدیہ اور غیر تعدیہ کو تو عام ہے لاطلاق الاحادیث لیکن مقیمین کے ساتھ خاص ہے یدل علیہ قولہ علیہ السلام فیمکث فی بلدہ رواہ البخاری اور احکام میں وطن اصلی اور وطن اقامت یکساں ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل پر بھی شبہ رہا البتہ بعض محققین نے اسکو معلل کہا ہے تضییع حقوق جیران کیساتھ اور اس سے صحا کے نقل کا جواز لازم نہیں آتا کیونکہ منجملہ حقوق جیر

قلوب بھی ہے اور نقل صغار میں بھی کسر قلوب یقینی ہے تقریر سوال کا جو حاصل میں نے سمجھا ہے اُسکے لئے یہ جواب انشاء اللہ کافی ہے اور اگر کوئی جزو رہگیا ہو تو مکرر پوچھ لیا جاوے۔ ۱۸ شعبان ۱۳۲۷ھ

سوال بر جواب بالا - فقرہ حدیث فلا تخرجوا فرارا منہ سے شہر سے باہر فرار کرنیکی ممانعت ہے لہذا شہر کے حد میں فرار جائز ہوگا لیکن قریب کے دوسرے موضع میں یا دوسرے شہر میں کسی حالت میں فرار جائز ہے یا نہیں ۲ اور اگر معلل ہونیکی حالت میں بھی جائز نہیں ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شہر اردن سے شہر جابیہ جانیکا حکم کیوں فرمایا تھا۔ ۳ اور قول حضرت عمرؓ کے مخاطبین نے شہر اردن کو قبل طاعون زدہ ہونیکے وطن اقامت بنایا تھا یا بعد طاعون ہونیکے اگر بعد شروع طاعون کے کیا تو اس قول سے معللیت حدیث پر استدلال صحیح ہے یا نہیں۔ اور اسقدر اضافہ کرتا ہوں کہ فقرہ حدیث فلا تدخلوا فیہ مطلق ہے تو مطلقاً دخول منع ہے یا جائز ہے اور جائز ہے تو کسی مجبوری کی وجہ سے یا بغیر مجبوری بھی مثلاً دوسرے موضع سے طاعونی مواضع میں جاکر مریض کو دیکھنا یا جمعہ پڑھنا یا تکفین یا عیادت کرنا وغیرہ جائز ہے یا نہیں اور اگر جائز ہے تو نکرنیوالا ملام و گنہگار ہوگا یا نہیں۔

الجواب عن السوال علی اصل الجواب ۱ جائز نہ ہوگا لوجود الفرار ۲ کیونکہ نہی خاص ہے مقیمین کیساتھ کما ذکر فی الجواب السابق ۳ محمول اسپر ہوگا کہ وطن اقامت نہ بنایا تھا جیساکہ غالباً لشکر مفازہ میں رہتا ہے ۴ یہ جزو سوال کا سمجھ میں نہیں آیا بوجہ اجمال عبارت کے پھر یہ مبنی ہے وطن اقامۃ بنانے پر اور وہ خود ثابت نہیں (الجواب عن الاضافۃ) ۵ مطلقاً منع نہیں لان الضرورات مستثناۃ باطلاق الدلائل ۶ حاجت کیوقت جائز ہے گو وہ درجہ مجبوری تک نہ پہونچی ہو ۷ جائز ہے خواہ دوسرے دلائل سے واجب ہو یا نہ ہو اگر واجب بھی ہوگا تو ترک پر ملامت ہوگی والا فلا فقط ۱۳ رمضان ۱۳۲۷ھ

سوال قبل ابتلائے مرض بطور حفظ ماتقدم تدبیر تداوی جائز ہے یا نہیں۔

الجواب - تداوی بالمباح قبل سے بھی جائز ہے۔ ۱۲ صفر ۱۳۳۰ھ

سوال سا صول ڈاکٹری طاعونی ٹیکہ اندازی جسکا عرق بقول بعض موش و خرموش متاثرہ طاعون کا عصارہ کیمیاوی ہے اور بقول بعض لحم خنزیر کا عصارہ بھی اسمیں ممزوج ہونا بیان کیا جاتا ہے باتی حال اجزائے نجیسۃ کا بذریعہ ٹیکہ جسم و خون میں بخلاف ارشاد لاشفاء فی الحرام داخل کرنا درست ہو سکتا ہے یا کیا

الجواب - تیقن شفا میں بعض متاخرین نے تداوی بالحرام کی رخصت دی ہے۔ کذا فی الدر المختار ۱۲ صفر ۱۳۳۰ھ

سوال۔ دوسرے طاعونی مقام سے تخلیہ و نقل مکان جو طبًا ضروری خیال کیا گیا ہے جائز ہے یا نہیں۔

الجواب۔ انتقال بلد درست نہیں ایک ہی بلد میں محلہ یا دار کا نقل درست ہے، ۱۲ صفر ۱۳۳۱ھ۔

سوال۔ ایک فریق مسلمانوں کا طاعون سے فرار کو مثل فرار عن الزحف خیال کرتا ہے جس کی تائید آیۂ قرآنی (قل لن ینفعکم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قلیلا) سے ہوتی ہے دوسرا فریق فرمان نبوی (فر من المجذوم کما تفر من الاسد) کے احتجاج پر خلاف ارشاد سراپا ارشاد (لا طیرۃ ولا عدوی) مرض طاعون کے تعدیہ و سرایت کا قائل ہو کر فرار کو اقرار بقدم سمجھتا ہے ان دونوں میں کون صواب پر ہے

الجواب۔ نہی عن الفرار من الطاعون منصوص ہے۔ اور اجازت اس کی فرار من المجذوم پر مقیس ہے اور نص مقدم ہے قیاس پر لہذا قول نہی صواب ہے۔ ۱۲ صفر ۱۳۳۱ھ

سوال۔ تاریخ سے ثابت ہے کہ یہ مرض قرون سابقہ بلکہ زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں بھی ہوا کیا ہے آیا یہ روایت صحت کو پہونچی ہے کہ خلیفہ دوم جناب عمر رضی اللہ عنہ نے اس لشکر اسلام کو جو بامارت حضرت ابو عبیدۃ بن الجراح رضی اللہ عنہ معرکہ شام میں گیا تھا یہ مقام عمواس بہ مرض طاعون شائع ہونے کی اطلاع ہونے پر تخلیہ و تبدیل مقام کا فرمان صادر فرمایا تھا۔

الجواب۔ منقول تو ہے اور درجہ صحت کی تحقیق نہیں لیکن اگر مان بھی لیا جاوے تب بھی فرار کے جواز کی دلیل نہیں ہو سکتا کیونکہ علت اس کی ضیاع حقوق عرضی وموتی ہے اور وہ انتقال البعض میں ہے اور یہاں نقل کل کی ہوئی لہذا اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ ۱۲ صفر ۱۳۳۱ھ

سوال۔ اگر طاعونی مقام سے کوئی شخص فرار کرے اور اس کا یہ عقیدہ ہو کہ اگر بھاگ جاؤنگا تو ضرور بچ جاؤنگا اور اگر نہ بھاگونگا تو ضرور مر جاؤنگا تو ایسے شخص کی طرف کفر کی نسبت کر سکتے ہیں یا نہیں۔

الجواب۔ نہیں مگر سخت گنہگار ہے۔

سوال۔ اگر کوئی شخص طاعونی مقام پر ہے بغیر عقیدہ مذکورہ ف یا لا محض بخوف طاعون بلا لحاظ کسی دوسرے حرج وقت وعوارض کے بھاگ جائے تو وہ مرتکب کبیرہ کا ہے یا نہیں اور شیخ عبد الحق محدث دہلوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اشعۃ اللمعات میں حدیث الفار من الطاعون کالفار من الزحف کی شرح میں جو فرمایا ہے کہ از این حدیث معلوم میشود کہ گریختن از طاعون گناہ کبیرہ است چنانکہ فرار از زحف و اگر اعتقاد کند کہ اگر نگریزد البتہ می میرد

ف یعنی اس سوال سے قبل جو سوال ہے اس میں جو عقیدہ مذکور ہے کہ اگر بھاگ جاؤں گا الخ ۱۲۔

اگر بگیرد بسلامت می ماند آں خود کفر ست) تو یہ حکم صحیح اور قابل تسلیم ہے یا نہیں

الجواب۔ یہ مرتکب کبیرہ کا ہے اور شیخ کا حکم کبیرہ کا بلا تاویل صحیح ہے اور کفر کا حکم اس تاویل سے صحیح ہے کہ جب وہ خدا تعالیٰ کو اسکے خلاف پر قادر نہ سمجھے جیسا کہ اہل سائنس کا اصل مذہب ہے۔

سوال۔ اگر کوئی شخص کسی مقام سے بوقت شدت طاعون کسی دوسرے شہر میں چلا جائے اور ظاہر کرے کہ بغرض تبدیل آب و ہوا گیا تھا اور اس قسم کا نقل مکان جائز ہے تو ایسا شخص فرار من الطاعون کا مصداق ہے یا نہیں اور اگر اس طرح کا نقل مکان جائز ہے تو فرار من الطاعون کی کونسی صورت ہوگی اور حدیث الفار من الطاعون کالفار من الزحف ونیز دیگر احادیث شعر بحرمت فرار کس پر محمول ہونگی۔ بینوا بالکتاب وتوجروا بالحوم المحتاب

الجواب جب علت ذہاب کی طاعون ہو تو یہ بھی فرار ہے۔ ۲۲ رجب ۱۳۳۳ھ

تقریر دفع اشکال متعلق نہی از دخول مقام طاعون

اس احقر سے ایک طبیب ماہر فن نے سوال کیا کہ جب حدیثوں سے عدوی یعنی تعدیہ مرض کی نفی ثابت ہوتی ہے تو پھر مقام طاعون میں جانے کی ممانعت کی کیا وجہ البتہ اگر عدوی ثابت مانا جاوے تو وجہ اس نہی کی ظاہر ہے کہ مرض سے بچانے کیلئے نہی ہے انتہی بمحصلہ صفتہ احقر نے اسکے جواب میں ایک تقریر عرض کی تھی چونکہ مجمع حاضرین کو جنمیں اکثر اہل علم تھے اس سے شفا ہوئی اسلئے اسکا ضبط اور اشاعت کرنا مستحسن معلوم ہوا وھو ھذا

قلت۔ اسکی تحقیق موقوف ہے اسپر کہ اول عدوی کے متعلق تحقیق کیجاوے کہ اسکی کچھ اصل ہے یا نہیں سو اس باب دو قسم کی حدیثیں ہیں اول وہ جن سے ظاہراً عدوی کی نفی ہوتی ہے جیسے حدیث لا عدوی اور دوسری وہ جنسے اسکے وجود کا شبہ پڑتا ہے جیسے حدیث فر من المجذوم کما تفر من الاسد یعنی جذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے اور بھی حدیثیں اس مضمون کی آئی ہیں چونکہ ظاہراً ان میں صورت تعارض کی معلوم ہوتی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو ارشادوں میں بوجہ آپکے صادق و مصدوق ہونیکے حقیقۃً تعارض ہو نہیں سکتا لان المتعارضین یستلزم صدق احدھما کذب الآخر والکذب ینافی النبوۃ اسلئے ان حدیثوں میں جمع کرنا ضرور ہوا پس جمع کے باب میں علماء نے دو مختلف مسلک اختیار کئے بعض نے لا عدوی کو اپنے ظاہر پر رکھکر فر من المجذوم وغیرہ میں تاویل کی اور بعض نے فر من المجذوم کو ظاہر پر رکھکر لا عدوی کو ظاہر سے منصرف کیا چنانچہ اہل مسلک اول نے یہ کہا ہے کہ عدوی مطلقاً و راساً منفی ہے

اس کا کسی درجہ میں بھی وجود نہیں اور جذامی سے بچنے کا جو امر فرمایا ہے نہ کہ احتمال عدوی سے بلکہ سد ذرائع کے طور پر اعتقاد عدوی سے حفاظت کرنیکے لئے یعنی اگر جذامی سے اختلاط کیا اور اتفاق سے ابتداءً اسکو بھی مستقل سبب سے جذام ہو گیا تو اس شخص کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ شاید جذام کا تعدیہ ہوا ہے اور اسمیں فساد اعتقاد ہے پس اس سے دور ہی رہنا چاہئے تاکہ کسی حال میں تعدیہ کا احتمال پیدا نہ ہو اور اہل مسلک ثانی نے یہ کہا ہے کہ عدوی کی نفی سے مطلقاً نفی کرنا مقصود نہیں کیونکہ اسکا مشاہدہ ہے گو اس مشاہدہ کا اہل مسلک اول یہ جواب دیسکتے ہیں کہ مشاہدہ اگر ہے تو صرف اسقدر ہے کہ ایک مریض کے اختلاط کے بعد دوسرا شخص مریض ہو گیا مگر اس سے تسبب اول کا ثانی کیلئے اور ترتب ثانی کا اول پر کیسے ثابت ہوا اقتران فی الوجود دلیل تاثیر نہیں ہو سکتی مگر اہل مسلک ثانی نے اسکو خلاف ظاہر سمجھ کر یہ کہا کہ مطلق عدوی کی نفی اس سے مقصود نہیں بلکہ اس عدوی کی نفی مقصود ہے جسکے قائل اہل جاہلیت تھے اور جسکے معتقدین سائنس اب بھی قائل ہیں یعنی بعض امراض میں خاصیت طبعی لازمی ہے کہ ضرور متعدی ہوتے ہیں تخلف کبھی ہوتا ہی نہیں سو اسکی نفی فرمائی گئی ہے اور یہ معنی جس طرح نص سے منتفی ہیں اسی طرح مشاہدہ سے بھی منتفی ہیں چنانچہ مثلاً کسی مقام پر طاعون ہی پھیلتا ہے بعد ارتفاع کے جب دیکھا جاتا ہے تو اموات کی تعداد محفوظین کی تعداد سے بہت کم ہوتی ہے اگر عدوی ضروری ہوتا تو اس کا عکس ہوتا بلکہ کوئی بچتا ہی نہیں غرض تعدیہ کے طبعی ولازمی ہونیکی نفی فرمائی گئی ہے اور اگر مثل دوسرے اسباب محتملہ کے اسکو بھی مفضی فی الجملہ و مؤثر فی وقت دون وقت مان لیا جاوے جیسے محققین اطبا جس جگہ افعال وخواص قوی طبعیہ واعضا کے یا اغذیہ وادویہ کی بیان کرتے ہیں وہاں باذن خالقہا کی قید بھی لگا دیتے ہیں اسطرح سے عدوی کے قائل ہونیمیں کچھ حرج نہیں اور فرّ من المجذوم کی علت اسی درجہ کے احتمال عدوی کو قرار دیا ہے اور حدیث میں حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کا ایک سائل کے جواب میں (جس نے ایک اونٹ کی خارشتی ہونیکے بعد دوسرے اونٹوں کے خارشتی ہو جانیکا اشکال پیش کیا تھا) یہ فرمایا کہ فمن اعدی الاول یعنی پہلے اونٹ کو کسنے بیماری لگا دی تھی اس مسلک کے مزاحم نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ مقصود اسی تعدیہ کی نفی ہو جسکا قائل وہ سائل تھا غرض عدوی کے باب میں یہ تحقیق ہے جسپر جواب مقصود موقوف ہے اب اسکے بعد جواب اصل سوال کا واضح ہو جاویگا یعنی نہی عن الدخول فی مکان الطاعون کی علت ان دونوں مسلکوں پر جداجدا ہوگی پس اہل مسلک اول جو کہ عدوی کو راساً واساساً منفی کہتے ہیں یہ کہیں گے کہ یہ نہی بوجہ احتمال عدوی کے نہیں بلکہ اسلئے ہے کہ شاید

مقام طاعون میں جانیسے کسی مستقل سبب سے اسکو بھی طاعون ہو جاوے اور اسکو یا دوسروں کو یہ وسوسہ ہو کہ دوسروں کا طاعون اسکو لگ گیا اور خواہ مخواہ اعتقاد خراب ہو اسلئے خود جانے ہی سے جسمیں احتمال تھا فساد اعتقاد کا منع فرمادیا اور اہل مسلک ثانی جو کہ مرتبہ سببِ غیر لازم التاثیر میں عدوی کو ثابت مانتے ہیں یوں کہیں گے کہ اسی واسطے جانے سے منع فرمادیا کہ شاید وہاں کے طاعون کا اسمیں بھی اثر ہو جاوے گو دوسرا بھی احتمال ہے کہ یہ اثر نہو غرض بلا ضرورت خطرہ ہلاکت میں کیوں پڑے گو وہ یقینی نہ ہو مگر ہلاکت کے اسباب مثل تناول سم وغیرہ کا ارتکاب کبھی تو قصداً بلا ضرورت نقلاً و عقلاً ممنوع ہے گو اس سے کبھی بچ بھی جاتا ہے البتہ جسکی مضرت اس سے بھی کم محتمل ہو جیسے معمولی بد پرہیزی وہ داخل نہی نہ ہوگی اور اسپر اگر یہ شبہ ہو کہ جیسا عدوی اسباب مشکوکہ میں سے ہے تو نہی عن الدخول تو موجہ ہو گیا لیکن نہی عن الخروج کیوں ہے چاہیے کہ خروج جائز ہو کیونکہ خطرہ محتمل الضرر میں واقع ہونیکے بعد اس سے خارج ہو جانا عقلاً اور بدلائل نصوص نقلاً بھی جائز بلکہ اولیٰ ہے جیسے مرض کہ اسباب مشکوکہ موت سے ہے اور تداوی سے غرض خروج عن المرض ہوتا ہے اور اجماعاً جائز ہے اسطرح یہاں بھی خروج جائز ہونا چاہیے تھا تو جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ بیشک اس کا مقتضا فی نفسہ تو یہی تھا جیسا صاحب شبہ نے کہا ہے لیکن عقل اور نقل نے ایک دوسرا قاعدہ بھی مقرر و مسلم رکھا ہے کہ جہاں ایک شخص کے ضرر مشکوک سے بچنے میں دوسرے شخص کا جسکا اسکے ذمہ حق اعانت ہو یقینی ضرر لازم آوے وہاں اسکو ضرر مشکوک سے بچنے کی اجازت نہیں مثلاً کسی گھر میں آگ لگ گئی اگر پڑوسی نہیں بجھاتے تو یقیناً وہ گھر جل جاویگا اور گھر والے کی جان و مال کا نقصان ہوگا اور اگر بجھاتے ہیں تو درجہ شک میں احتمال ہے کہ شاید اس آگ کا صدمہ ان بجھانیوالوں کو بھی پہونچے مگر شک ہی شک ہے ممکن ہے کہ کچھ صدمہ نہ پہونچے تو کیا ان پڑوسیوں کو یہ اجازت ہوگی کہ کھڑے دیکھا کریں اور بجھانیکی کوشش نکریں غرض قاعدہ سابقہ کہ خطرہ مشکوکہ سے خارج ہونا جائز ہے مقید ہوا اس قید کیساتھ کہ جب اس خروج میں دوسرے کا ضرر یقینی نہ ہوا اور طاعون سے فرار کرنے میں دوسرے لوگ جو باقی رہجاتے ہیں ان کا کسر قلب اور زیادہ توحش و ضیاع ہے جو کہ مضار یقینیہ ہیں اسلئے اثقل المضرتین کے دفع کیلئے اخف المضرتین کو گوارا کیا جاویگا اور خروج کو ناجائز کہا جاویگا اور یہ حکم کچھ خروج ہی کیساتھ خاص نہیں اگر کسی طور پر معلوم ہو جاوے کہ مقام طاعون میں ہیکر نہ جانیسے کسی کا یقینی ضرر ہے وہاں بھی اسکے ضرر یقینی کے دفع کیواسطے اسکے ضرر مشکوک پر جو کہ دخول میں تھا نظر نہ کیجاویگی مثلاً مقام طاعون میں کوئی عورت بیوہ ہوگئی اور اس جگہ سب اسکے مخالف ہیں اور بضرورت عدت و نیز اسلئے کہ

اموال و امتعہ کا نقل وہاں ہو اُسکو متعذر ہو وہاں اسکا قیام ضروری ہوا اور دوسرے شہر میں یا اس عورت کا کوئی محرم ہو کہ اُسکے پاس رہنے سے وہ اُسکی جان و مال و آبرو کی حفاظت کر سکتا ہو تو اس صورت میں اسکے لئے نہی عن الدخول نہ رہیگا اور اس ضرورت سے اُسکو اُس جگہ جانیکی اجازت بلکہ بشرط عدم حرج تاکید ہوگی اور کوئی شخص یہ شبہ نکرے کہ جیسے خروج میں دوسروں کا ضرر یقینی ہو اسی طرح عدم خروج میں اسکا ضرر یقینی ہو کہ ہلاک ہو جاویگا تو دونوں ضرر برابر ہوئے اور حق نفس مقدم ہو حق غیر پر اس شبہ کی گنجائش اسلئے نہیں کہ گفتگو اس تقدیر پر ہو رہی ہو کہ عدوی یقینی نہیں جو اوپر سمع و مشاہدہ سے ثابت ہو چکا ہو پس دونوں مسلکوں[ف] میں سے کسی مسلک کی جواب پر کوئی غبار نہیں رہا۔ رہی یہ بات کہ ان دونوں مسلکوں میں راجح کون مسلک ہے سو اس میں اپنے مذاق و اجتہاد کے موافق ہر شخص کو اختیار ہو جس مسلک کا چاہے قائل ہو اختلاف امتی رحمۃ ایسے ہی امور میں وارد ہو تو جس طرح احکام فرعیہ کا اختلاف رحمت ہو اسی طرح حکم متفق علیہ کے دلائل و علل کا اختلاف بھی رحمت ہے جسکو جو مسلک اقرب معلوم ہو اُسکو اختیار کر سکتا ہو اور ہر مسلک میں ایک خاص حکمت ہے چنانچہ جن پر تفویض کا غلبہ ہو انکے مناسب مسلک اول ہو اور جن پر اسباب کا غلبہ ہو انکے مناسب مسلک ثانی ہو یا غلو فی التفویض کا علاج مسلک ثانی ہے اور غلو فی الاسباب کا علاج مسلک اول ہے یہ تو ذوق و حکمت کے اعتبار سے ہو باقی اقرب الی التحقیق مجھکو مسلک ثانی معلوم ہوتا ہے۔

ولکل وجہۃ ھو مولیھا واللہ اعلم بالصواب عندہ ام الکتاب ۔ از الیہ یرجع الحقائق فی کل باب ۲۵ محرم ۱۳۲۹

ستائیسویں حکمۃ دفع تعارض در حدیث اعتاق و مذہب حنفی

سوال جاء فی حدیث الترمذی ج ۱ ص ۱۶۲ مطبوعہ اصح المطابع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اعتق نصیبا لہ فی عبد وکان لہ من المال ما یبلغ ثمنہ فھو عتیق من مالہ والا فقد عتق منہ ما عتق ومذھب ابی حنیفۃ خلاف ذلک لانہ قال ان کان موسرا ضمنہ او استسعی الشریک العبد الی عتق وان کان معسرا لا یضمن لکن الشریک اما ان یستسعی او یعتق اس حدیث اور مذہب امام صاحب میں تطابق فرما دیجئے

الجواب ۔ یہ حدیث مجمل ہے اور امام صاحب کا مذہب اسی حدیث کی تفصیل اور ظاہر ہو کہ اجمال و تفصیل میں معارضہ نہیں ہوا کرتا کیونکہ اجمال میں نفی و اثبات سے سکوت محض ہوتے ہیں تفصیل اسکے ساتھ ناطق ہوتی ہے

[ف] زاد المعاد میں نہی عن الدخول کی جو پانچ حکمتیں بیان کی ہیں اُن کا مرجع بھی دو مسلک ہیں ۱۲ منہ ۔

اور ناطق و ساکت معارض نہیں ہوتے تقریر اسکی یہ ہے کہ حدیث سے صورت اعتبار معتق میں تجزیۂ اعتاق کا ثابت ہونا ہے اور اس باب میں کل دو ہی مذہب ہیں تجزیہ مطلقاً یا عدم تجزیہ مطلقاً اور یسار و اعسار کا تجزیہ و عدم تجزیہ میں متفاوت ہونا باجماع مرکب باطل ہے پس جب صورت اعسار میں تجزیہ ثابت ہوگیا تو صورت یسار میں بھی ثابت ہوگیا اور تجزیہ کے لوازم میں سے ہے استسعاء مالیت حصۂ غیر معتقۂ عبد العبد اور استسعاء کے لوازم میں سے ہے تضمین عبد اور بقاعدہ الشیء اذا ثبت ثبت بلوازمہ جب تجزیہ ثابت بالنص ہے تو تضمین عبد بھی بواسطہ ثابت بالنص ہے اور اطلاق دلیل سے قیاس مقتضی ہے اس اقتصار علی التضمین العبد کے عموم کو بس حدیث نے فہو عتیق من مالہ سے اس عام کی تخصیص کردی یعنی صورت یسار معتق میں تضمین معتق بالکسر بھی جائز ہے جیسا کہ تضمین معتق بالفتح کی بھی جائز ہے اور صورت اعسار میں وہی حکم ہے تضمین عبد کا جو مقتضا ہے تجزی اعتاق کا اسلئے استسعی العبد کو تعبیر فرمایا گیا عتق منہ ما عتق سے اور اعتاق کا جواز دونوں صورت میں چونکہ اظہر تھا اسلئے اس سے کہیں تعرض نہیں فرمایا تحمل ضرر کا برضائے خود ظاہر الجواز ہے۔ فقط ۱۴ ربیع الاول ۱۳۲۵ھ

اٹھائیسویں حکمۃ حل بعض اشعار جامیؒ در شان یوسف علیہ السلام

حل اشعار حضرت مولانا جامی قدس سرہٗ تعالی العارف الجامی فی وصف یوسف علی نبینا و علیہ السلام۔

مقدس نورے از قید چہ و چوں ۔۔۔ سر از جلباب چوں آورد بیروں

چو آں بیچوں دریں چوں کردہ آرام ۔۔۔ پئے روپوش کردہ یوسفش نام

(حل مفردات) چہ ترجمہ ما ہو کہ موضوع است برائے سوال از جنس یا نوع مرکب وگاہے مستعمل باشد در سوال از مطلق حقیقت خواہ مرکب یا جزو مرکب باشد خواہ بسیط مجرد یا غیر مجرد باشد۔ چوں ترجمہ کیف کہ مقولہ ایست از مقولات تسعہ عرض کہ قسمے است از ممکن وگاہے مستعمل باشد در مطلق صفت حادث باشد یا قدیم ممکن باشد یا واجب لوجوب الذات۔ جلباب چوں باضافت مراد قیود بمشارکت وصف ستر قید را جلباب گفتند۔ آرام تجلی و نزول مقصود کہ منتہائے ارادہ باشد مجازاً و آرام گفتہ کہ آرام بمعنی سکون منتہائے حرکت حسیہ وارادیہ می باشد۔ روپوش حجاب

مقدمات۔ مقدمہ اولیٰ۔ حق تعالیٰ کو بیچوں اور ماہیت و کیفیت سے مطلق کہنے کے دو محمل ہیں اگرچہ کو

مقولہ کیف کیساتھ خاص کہا جاوے اور ماہیت کو جنس و نوع مرکب کیساتھ تب تو اس سے مطلق اور مقدس ہونا ظاہر ہے کیونکہ مقولہ کیف قسم ہے ممکن کی اور مقسم حق تعالیٰ پر صادق نہیں تو قسم بھی صادق نہیں ورنہ صدق قسم کا بدون مقسم کے لازم آویگا اور یہ محال ہے اور جنس و نوع دونوں میں ترکیب لازم آتی ہے اور وہ مستلزم ہے حدوث کو اور حدوث باری تعالیٰ کا محال ہے پس استحالہ باری تعالیٰ اس کیفیت اور اس ماہیت سے منزہ ہے اور اگر چون سے مراد مطلق صفت لیجاوے اور چہ سے مراد مطلق حقیقت لیجاوے تو اس وقت اس حکم میں استعمال مجاز کا ہے کہ عام بول کر خاص مراد لیا یعنی صفات و حقیقت سے مراد ممکن کی صفات و حقیقت ہیں پس اس معنی کے اعتبار سے بھی تنزیہ ظاہر ہے ورنہ خود ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے حقیقت اور صفت دونوں ثابت ہیں۔

مقدمہ ثانیہ تجلی اور نزول معنی لغوی پر محمول نہیں الفاظ اصطلاحیہ ہیں مطلق ظہور کو کہتے ہیں مثلاً حروف مکتوبہ کو دیکھکر کاتب کا وجود استدلال سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنوع بدون صانع کے پایا نہیں جاتا تو ضرور صانع موجود ہے اس معنی کے اعتبار سے حق تعالیٰ تمام موجودات میں متجلی ہیں کہ ان سے ان کے وجود اور صفات کمال پر دلالت ہوتی ہے اتنا فرق ہے کہ یہ ظہور اور تجلی اہل ظاہر کے نزدیک عقلی ہے اور اہل باطن کے نزدیک ذوقی ہے اور اسی تجلی ذوقی کے اعتبار سے گاہ تخصیص کردی جاتی ہے قلوب عارفین کیساتھ کہ ان پر تجلی ہوتی ہے یعنی ظہور حق تعالیٰ کا اشیاء میں ان کے قلوب پر بوجہ خاص یعنی ذوقاً منکشف ہوتا ہے۔

مقدمہ ثالثہ محال تجلی یعنی اشیاء کو مظاہر اور حجب بھی اصطلاح میں کہتے ہیں مظاہر تو اس اعتبار سے کہ اگر یہ واسطہ نہ ہوتا تو انکشاف وجود واجب کی عند المکلف کوئی صورت نہ تھی تو اشیاء آلہ ظہور ہوئیں اور حجب اس اعتبار سے کہ اکثر اہل غفلت ان وسائط ہی کو دیکھتے ہیں۔ اور ان سے استدلال وجود صانع پر نہیں کرتے تو ان وسائط کی طرف ایسا التفات مانع ہو گیا التفات الی الصانع سے اس اعتبار سے یہ اشیاء آلہ اختفاء ہو گئیں پس صدق مفہومین متضادین کا اعتبارین مختلفہ سے موجب اشکال نہ رہا۔

مقدمہ رابعہ کبھی کسی نکتہ شاعری یا تحقیقی کی وجہ سے مطلق اثر کو گو وہ مقصود نہ ہو نمایت یعنی اثر مقصود سے تعبیر کرتے ہیں۔

مقدمہ خامسہ چونکہ انسان بہ نسبت اور مخلوق کے عجائب و غرائب کا زیادہ جامع ہے اسکی دلالت بھی صفات کمال الٰہی پر زیادہ ہوگی اسلئے انسان کو مظہر اتم و منتہائے تجلیات وغیرہ کہتے ہیں۔

مقدمہ سادسہ صوفیہ کہتے ہیں کہ سب ظہور ذات و صفات حق تعالیٰ کا اُن کی صفت جمال ہے یعنی جمال

مقتضی ظہور کو ہوتا ہے اور ذات وصفات سب جمیل ہیں اسلئے مقتضی ظہور کو ہوئیں اور یہ اقتضا بمعنی اضطرار نہیں بلکہ داعی حکمت ہے۔

مقدمہ سابعہ مخلوقات میں اجمل انسان ہے لقولہ تعالیٰ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم۔ الآیۃ۔ ولقولہ تعالیٰ وصورکم فاحسن صورکم الآیۃ اور انسانوں میں ظاہری جمال کے اعتبار سے اجمل حضرت یوسف علیہ السلام ہیں لقولہ علیہ السلام وقد اعطی شطر الحسن الحدیث۔

تقریر شرح

جب یہ سب امور ذہن نشین ہو گئے اب مطلب اشعار کا ظاہر ہے۔ یوسف علیہ السلام کے حسن کا بیان ہے کہ یوں سمجھو کہ نور حق جو کہ بالمعنیین المذکورین فی المقدمۃ الاولیٰ قید ماہیت وکیفیت سے منزہ ہے وہ قید چوں یعنی حجاب مخلوق سے یا بعنوان دیگر مظہر مخلوق سے کما ذکر کلاھما فی المقدمۃ الثالثۃ ظاہر ہوا اور ان دو عنوانوں میں سے پہلے شعر میں آور دبیروں میں عنوان مظہریت کی طرف اور دوسرے شعر میں لفظ روپوش میں عنوان حجاب کی طرف اشارہ ہے اور جب اس مطلق نے اس مقید میں بالمعنی المذکور فی المقدمۃ الثانیۃ نزول فرمایا جسکو باعتبار مطلق نزول مقصود کے آرام سے تعبیر کیا گیا باخاص منتہائے نزول کے اعتبار سے آرام کہا گیا کیونکہ یہاں مظہر خاص انسان ہے کما ذکر فی المقدمۃ الخامسۃ تو اس مقید کا نام روپوشی کیواسطے یوسف رکھدیا اور اس روپوشی کا ہر چند کہ مقصود ہونیکا دعویٰ نہ کیا جاوے لیکن چونکہ اس نزول پر یہ مرتب ہوئی ہے مجازاً اسکو لفظ پے سے غایت قرار دیدیا کما ذکر فی المقدمۃ الرابعۃ اور یہاں نکتہ شاید یہ ہو کہ اس روپوشی سے ابتلاء وامتحان خلق منظور تھا کہ دیکھیں کون محو تماشائے یوسف ہو کر جمیل حقیقی کو بھولتا ہے اور کون انکو دیکھکر بزبان حال یہ کہتا ہے ؎

حسن خویش از روئے خوباں آشکارا کردۂ
پس بچشم عاشقاں خود را تماشا کردۂ

ع چہ باشد آں نگار خود کہ بندد ایں نگارہا۔ اور ہر چند کہ یہ تجلی اور یہ احتجاب ہر مخلوق میں حاصل ہے لیکن چونکہ یوسف علیہ السلام صفت جمال میں اور مخلوق سے اکمل ہیں کما ذکر فی المقدمۃ السابعۃ تو آپ خاص اس صفت کی زیادہ تجلی گاہ ہوئے جو کہ بمقدمہ سادسہ اصل منشا ظہور وتکوین کا ہے اسلئے اس تجلی واحتجاب خاص میں اعتبار سے آپکو ترجیح ہوئی۔ لہٰذا اس شعر میں تخصیص کر لیگئی۔ واللہ اعلم۔ ۲۴ جمادی الاخری سنہ ۱۳۲۲ھ

انتیسویں حکمت وجہ اختلاف در سماع بسبب سماع وفات بعض را

سوال۔ ایک امر قابل گذارش ہے۔ اسکا جواب مرحمت فرمایا جاوے

حضور اور مولانا احمد حسن صاحب مرحوم اور مولوی شاہ محمد حسین صاحب الہ آبادی حضرت حاجی صاحب قبلہ علیہ الرحمۃ والغفران کے مرید ہیں باوصف اتحاد بیعت حالت علیحدہ علیحدہ نظر آئی حضور کو سماع سے نفرت اور مولانا احمد حسن صاحب کو نہ اقبال ور نہ انکار اور مولانا محمد حسین صاحب مرحوم کو بغیر سماع چین نہ تھا اسمیں کیا اسرار تھا اور غالباً وجہ انتقال جناب مولانا محمد حسین صاحب مرحوم حضور نے بھی سماعت فرمائی ہوگی اس واقعہ سے مجوزان سماع کیواسطے ایک بہت بڑا موقع اُس کے جواز کا ملگیا اگر براہ کرم تحریر فرمایا جاوے کہ ایسا کون قوی سبب ہوا کہ عین حالت سماع میں مولانا صاحب ممدوح مغفور نے رحلت فرمائی تو باعث تسکین خاطر خاکسار متصور ہو۔

الجواب کسی دلیل عقلی یا نقلی سے ثابت نہیں کہ کسی حالت پر موت آجانا اُس حالت کی محمود ہونے کی علامت ہے۔ بعض لوگوں کو عین معصیت میں موت آگئی۔ چنانچہ پانچ چھ سال ہوئے کہ سہارنپور میں ایک بوڑھا آدمی ایک بازاری عورت سے عین مشغولی کی حالت میں مرگیا تھا اور شدت لذت سے اُسکی روح فنا ہوگئی تھی۔ اسی طرح سکر شدید کہ منجملہ سمیات ہے قاتل ہو تو اگر کوئی شخص جو غنا و مزامیر کو بدلیل شرعی معصیت کہتا ہے جواب میں بطور احتمال یہ کہے کہ ممکن ہے کہ اس معصیت میں اُسوقت لذت ایسی شدید ہوئی ہو یا سکر ایسا قوی ہوا ہو کہ اُس سے روح فنا ہوگئی ہو یا تو اسوجہ سے کہ روح فی نفسہ ضعیف تھی جسکا سبب ممکن ہے کہ کوئی بیماری ہو جیسا کہ محل کلام میں اختلاج قلب کا مرض پہلے سے عارض تھا یا یہ کہ گو لذت اس سے بھی زیادہ قوی ہو کہ اُسکی قوت کے اعتبار سے روح قوی بھی ضعیف ہوگئی کیونکہ قوت وضعف امور اضافیہ سے ہے تو استدلال کرنیوالے کے پاس اس احتمال کا کیا جواب ہے اس سے کوئی بزرگوار یہ نہ سمجھیں کہ احقر مولانا مرحوم کی نسبت ایسا خیال رکھتا ہو حاشا وکلا یہ صرف جواب ہے اہل غلو کا جو ادلہ شرعیہ کے معارضہ میں واقعہ محتملہ سے استدلال کرتے ہیں باقی خود احقر کا مشرب اولیاء کے ساتھ حتی الامکان حسن ظن رکھتا ہو خصوصاً ایک عالم اور صاحب سلسلہ کیساتھ پھر خاص کر بعد وفات کے اسلئے میرے نزدیک اس واقعہ کی توجیہ بظن غالب یہ ہے (اور حقیقت حال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے) کہ مختلفین فی حکم السماع میں سے مولانا مرحوم کا مذاق یہ تھا کہ سماع

فی نفسہ اہل کیلئے جائز ہے اور آلات میں حرمت لغیرہ ہو اور وہ غیر قوت شہوۃ بہیمیہ ہے اور اپنے کو اس قوت کا مغلوب نپاتے تھے اسلئے تو جائز سمجھتے تھے اور اس جائز کو وجدان مسئلہ وحدت وجودی نے جس کا سبب واللہ اعلم کثرت مطالعہ و استماع اقوال موحدین سے شدت تخیل تھا راجح کر دیا تھا کیونکہ سماع کیوقت بوجہ یکسوئی کے اس وجدان میں ایک خاص قوت ولذت ہو جاتی ہے یہ سبب ہو گیا تھا اس عمل میں منہمک ہونیکا جب ایک مجمع میں کہ وہاں سب مولانا مرحوم کیساتھ حسن ظن رکھتے تھے جو سبب اعظم ہو اجتماع خاطر وانبساط کا اور کوئی سبب انقباض وانتشار کا وہاں نہ تھا وہ مضمون نظم میں پڑھا گیا یہ مضمون حسب مذاق نظم دلکش کلام ایک صاحب حال کا پھر معتقد فیہ کا قوال خوش آواز۔ یہ خصوصیات تو فاعل کی جانب میں کچھ اختلاج کے دوروں سے قلب میں ضعف کچھ تقلیل طعام سے روح میں لطافت یہ خصوصیات منفعل کی جانب میں نغمات والحان سے کچھ ایسا سماں بندھا کہ بیخود ہو گئے اور اس بیخودی میں اس مضمون سے مظہر برنگ ظاہر یا یوں کہئے کہ ظاہر برنگ مظہر وجداناً متخیل ہوا اور اس تخیل کے جزم اور جانب مقابل کی طرف اصلا التفات نہونے نے شوق من المشاہدہ یا شوق الی المشاہدہ کو ایسا غالب در قوی کر دیا کہ دفعۃً روح نے تن کو چھوڑ دیا سو اس تقریر پر اس واقعہ میں کئی جزو مختلف فیہ ہیں۔ مثلاً سماع کے باب میں تحقیق مذکور کا صحیح ہونا یا نہونا دوسرے وحدۃ الوجود کے معنی صحیح ہونا یا نہ ہونا یا خود وحدۃ الوجود کا مطابق واقع کے ہونا یا نہ ہونا اور ایک جزو بلا اختلاف قابل نظر ہے کہ خواص کا فعل گو وہ کسی وجہ سے انکے لئے مباح ہو اگر عوام کے لئے موجب مفسدہ ہو جاوے تو خواص کے لئے بھی واجب الترک ہو جاتا ہے لیکن احقر اجزاء مختلف فیہا میں خود اختلاف کو اور جزو غیر مختلف فیہ میں عدم تعمق یا عدم اطلاع وعدم التفات الی المفاسد کو موجب عذر سمجھتا ہے بہر حال صاحب حال سے اگر کوئی امر موہم خلاف صادر ہو تو منتہائے حسن ظن یہ ہے کہ خود اس کے فعل میں تاویل مناسب کر کے اسکو قواعد شرعیہ کے تابع بنا دے نہ یہ کہ شریعت میں تبدیل کر کے شریعت کو اسکے تابع بنا دے سے جواب ہو سوال ثانی کا اور اسی تقریر میں جو ایک قول یہ ہے (مختلفین فی حکم السماع میں الی قولہ منہمک ہوتا) اور دوسرا قول یہ ہے (ایک جزو بلا اختلاف الی قولہ واجب الترک ہو جاتا ہے) ان قولوں سے سوال اول کا جواب بھی نکل آیا کہ جو شخص مانع اور خود ممتنع ہو وہ یا تو آلات کو فی نفسہ حرام سمجھتا ہو یا اپنے کو قوت بہیمیہ کا مغلوب پاتا ہو یا اپنے فعل کو موجب مفسدہ عوام کہتا ہو اور جو شخص نہ انکار کرتا ہو نہ اہتمام کرتا ہو وہ ان امور کو جائز اور اپنے کو قوت بہیمیہ پر غالب سمجھتا ہو گا اور مفاسد عوام

کی طرف ملتفت یا اُن پر مطلع نہ ہوگا بوجہ عدم انکار کی ہے اور وجدان مرجح مثل تخیل وحدۃ الوجود ونحو ذلک اُسپر غالب نہ ہوگا بوجہ عدم اہتمام کی ہو اور انہماک کی وجہ اُن اقوال میں مصرحًا مذکور ہے۔ رہا یہ شبہ کہ ایک پیر کے مرید ہوکر عمل مختلف کیوں ہے سوایسے امور نہ مریدی کے ارکان ہیں نہ شرائط یا لوازم تاکہ اتحاد سلسلہ کے ہوتے ہوئے اُن میں اختلاف ہونا موجب شبہ ہو یہ اپنا اپنا مذاق اور تحقیق اور نظر ہے جسمیں خود پیر اور مرید کا باہمدگر مختلف ہونا بھی محل استعجاب نہیں۔ فقط واللہ اعلم۔ ۲۳ رجب ۳۲ھ

سوال - گذارش خدمت ہے کہ لفظ خود بخود آزاد پر اپنی طرف اشارہ کرنیسے کیا مطلب ہے اور یہ مضمون عارفین کے نزدیک کیا نہایت سخت ہے کہ بوجہ خوف وصال ہوا یا کیا مراد ہے۔ خادم کا جی چاہتا ہے کہ اس غزل کی تفسیر موافق مذاق اہل حال آنحضور تحریر فرمادیں نہایت اشتیاق ہے۔

غزل

آستیں بر رو کشیدی ہمچو مکار آمدی | با خودی خود در تماشا سوی بازار آمدی
در بہاران گل شدی در صحن گلزار آمدی | بعد ازاں بلبل شدی با نالۂ زار آمدی
شور منصور از کجا و دار منصور از کجا | خود زدی بانگ انا الحق بر سر دار آمدی
گفت قدوسی فقیری در فنا و در بقاء | خود بخود آزاد بودی خود گرفتار آمدی

اس سے زیادہ خادم کو یاد نہیں شاید اور بھی اشعار ہوں (ضمیمہ سوال) مولانا شاہ محمد حسین خان بہادر صاحب الہ آبادی علیہ الرحمۃ نے ۸ رجب ۱۳۳۲ھ مطابق ۱۹ ستمبر ۱۹۱۶ء بمقام اجمیر شریف ساڑھے نو بجے صبح کو انتقال فرمایا نواب سرور جنگ کی مکان پر جو احاطہ درگاہ شریف میں واقع ہے سماع کا جلسہ تھا مولانا صاحب قدس سرہٗ وہاں تشریف لیگئے آستانہ مبارک کے قوالوں نے حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ غزل شروع کی شعر آستیں بر رو کشیدی ہمچو مکار آمدی + با خودی خود در تماشا سوئے بازار آمدی۔ مولانا صاحب نے حسب عادت دستاہر مصرعہ کی تفسیر فرمانی شروع کی جب قوالوں نے مقطع کا شعر یعنی گفت قدوسی فقیری در فنا و در بقاء + خود بخود آزاد بودی خود گرفتار آمدی۔ گانا شروع کیا تو مولانا صاحب نے تفسیر اس شعر کی کی اور دوبار الفاظ خود بخود آزاد کو فرمایا اور اپنی طرف اشارہ کر کے سجدہ میں چلے گئے اور چشم زدن میں روح اقدس قید تن سے آزاد ہو گئی۔ آٹھ بجے شب کو حضرت خواجہ غریب نواز

رحمۃ اللہ علیہ کے پائیں میں مدفون ہوئے ۔
الجواب - آپ نے اس واقعہ کے متعلق تین سوال کیے ہیں اول اشارہ سے کیا مطلب ہے دوسرے وجہ وفات
تحقیق تیسرے ان اشعار کی تفسیر سو وجہ وفات کا سوال ایک اور صاحب نے بھی کیا ہے اس جواب کا خلاصہ
دوسرے پرچہ پر لکھے دیتا ہوں تفسیر سے پہلے ایک تمہید سمجھ لیجیے وجہ اشارہ کا سمجھنا بھی اسی پر موقوف ہے
وہ یہ کہ ممکن من حیث الامکان کسی وصف وجودی کو یا کسی جمال و کمال کو بذاتہ مقتضی نہیں ورنہ وہ واجب
ہوجاوےگا - (ہف) پھر جب ان اوصاف کیساتھ موصوف ہوگا اسمیں کسی علت و واسطہ کی ضرورت ہوگی
جو مرجح اتصاف کا ہوا اور وہ واسطہ ذات حق مع الصفات والافعال ہے - اب رہا یہ امر کہ اس توسط
کی کیا کیفیت ہے اور آیا وہ واسطہ فی العروض ہے یا فی الثبوت یا فی الاثبات اسکی تحقیق از بس طویل ہے
اور کلید مثنوی میں بقدر ضرورت مذکور بھی ہے بہرحال اسمیں اہل ذوق کے اقوال مختلف ہیں لیکن اتنا امر مشترک
التسلیم ہے کہ ممکن کو واجب تعالیٰ کی ذات و صفات و افعال کے ساتھ ایک خاص تعلق اور نسبت ہے اور
ممکن کے تطورات وجود اس انتساب کی بدولت ہیں پس کمال و جمال کے ساتھ موصوف بالذات و التحقیق
ذات حق ہے اور ممکنات اسکے مفتقر اور مستعیر - پس بعض اوقات کثرت مراقبات یا قوۃ تخیل یا ذوق وجدانی
یا غلبۂ فنا و سکر سے یہ اوصاف و تطورات تو ملاحظہ میں رہتے ہیں لیکن ممکن پر من حیث الخلو اور واجب پر
من حیث الاتصاف نظر پڑتی ہے اسوقت ان اوصاف کو قالاً و حالاً ذات حق کی طرف نسبت کرنے لگتا ہے
جیسے کوئی شخص شے مستعیر کو ملاحظہ میں رکھکر پھر اسکے غیر مالک ہونے پر اور غیر کے مالک ہونے پر نظر کرے
تو بالاضطرار کہہ اٹھے گا ان ہذا المستعیر ھو المسمیٰ چنانچہ اسی بنا پر فقہا کے کلام میں یہ اطلاق وارد ہے
اور اسکو توحید افعالی و صفاتی کہتے ہیں اور جب اس حالت کا زیادہ غلبہ ہوتا ہے تو ممکن کا اضمحلال اس درجہ
معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس قابل بھی نہیں معلوم ہوتا کہ اسکی ذات کو اسپر محمول کیا جاوے کیونکہ یہ حمل ایجابی بھی ایک
گونہ ثبوت موضوع کو چاہتا ہے اور ممکن کیلئے حقیقۃً ثبوت نہیں اسلئے جسطرح افعال ممکن کو افعال حق
اور صفات ممکن کو صفات حق کہدیا تھا اسی طرح ذوات ممکن کو ذات حق کہدیتا ہے اور ان سب کو اسی ایک
ذات کے ظہورات سمجھتا ہے بلا اتحاد و بلا حلول جیسا تصریحاً مولانا نے کہا ہے ؎

اتصالے بے تکیف بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس

اس حمل کے حکم کو توحید ذاتی کہتے ہیں اور منصور علیہ الرحمۃ کے قول کا منشا یہی تھا اور ہمہ اوست

کی ایک تفسیر یہ بھی ہے ان اشعار میں توحید کے ان ہی مراتب کو بیان کیا ہے اب ان کی تفسیر میں کوئی خفا نہیں رہا اور بعض اوقات خلو ممکن اور انصاف پر نظر پڑنیکے ساتھ اوصاف و افعال و ذوات ممکن ملاحظہ میں نہیں رہتے اسوقت ان سب موصوفات اور اوصاف کو معدوم سمجھتا ہے اور ان امور کی نسبت ذات حق کی طرف نہیں کرتا بلکہ ان سب پر عدم کا حکم کرتا ہے جیسا نظامی رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں ہے ؎
ہمہ نیستند انچہ ہستی توئی - اور ہمہ اوست کی ایک تفسیر یہ بھی ہے جسکو میں نے کلید مثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے اور کبھی اوصاف ممکن کے ساتھ اتصاف ممکن پر بھی نظر ہوتی ہے اور ساتھ ہی افتقار کو بھی دیکھتا ہے تو ہمہ از دست کہتا ہے اور یہ حالت صحو کی اور مدرک بالعقل ہے اب رنگہی وجہ اشارہ کی سو چونکہ بہ نسبت دوسرے ممکنات کے انسان اجمع للکمالات ہے اور اسی بنا پر اسکو مرتبہ جامعہ اور مظہر اتم کہا گیا ہے اسلئے انتساب مذکور میں یہ اوروں سے زیادہ احق ہے سو میرا ظن غالب یہ ہے کہ مولانا نے اس حالت کے تمثیل میں اس دلالت وضعیہ غیر لفظیہ سے جو دنی کے مخاطب کو مشار الیہ بنایا۔

ولعل معنی السجدۃ ما قالہ المنصور لما سئل ان کنت انت الحق فلمن تصلی فقال یصلی باطنی لظاھری مگر یہ سب ظن و تخمین ہے اور حقائق امور پر عالم الاسرار مطلع ہیں محض آپ کی خاطر سے لکھدیا ہے اگر غلطی ہوگئی ہو اللہ تعالیٰ معاف فرماویں والسلام - ۲۴ رجب ۱۳۲۲ھ

تیسویں حکمۃ دفع شبہات متعلقہ اختلاف مسلک حضرت حاجی صاحب و خلفاء ایشان

سوال - بخدمت فیض درجت ذو المجد والکرم مولانا و مقتدانا مولوی اشرف علی صاحب دام فیضہم - پس از سلام مسنون معروض آنکہ اگرچہ میں ایک شخص اجنبی ہوں لیکن بعض اعتبارات سے اپنے آپ کو زمرۂ خدام میں تصور کرتا ہوں اور اس بنا پر بے تکلفانہ ایک تکلیف خاص دینے کی جرأت کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ مجھکو حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی قدس اللہ سرہ العزیز کیساتھ بعض وجوہات سے ہمیشہ سے ایک عقیدہ قلبی ہے اور جو حضرات حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کیساتھ واسطہ و ارادت رکھنے والے ہیں ان کیساتھ بھی دلی اخلاص ہے اور بالخصوص حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی مدظلہم العالی کیساتھ جنکے محامد خود حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی بعض تالیفات میں بالتخصیص ارقام فرمائے ہیں اور اپنے معتقدین کو انکی جانب رجوع دلانیکی ہدایت فرمائی ہے ایک خاص ارادت ہے بعض اوقات

بعض مخالفین اور مبتدعین کے بعض اعتراضات اور شبہات کی وجہ سے جو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ
علیہ اور حضرت مولانا سلمہ اللہ تعالیٰ کے بعض معمولات اور معتقدات کے مختلف فیہ ہونیکے بارہ میں کئے جاتے ہیں
اور جنکا جواب معقول اپنے آپ سے بن نہیں پڑتا طبیعت کو ایک خلجان پیدا ہو جاتا ہے اسلئے میں چاہتا ہوں
کہ ان شبہات کا دفعیہ مخالفین کے جواب اور نیز اپنی تشفی قلب کے واسطے آپکے ذریعہ سے کروں کیونکہ اول تو
مخالفین کو ایسے شبہات پیدا کرنیکے لئے جو زیادہ جرأت اور قوت ہو گئی ہے وہ رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ
کی اشاعت ہے اور یہ رسالہ آپ ہی کا شائع کیا ہوا ہے۔ اگرچہ آپنے اسکے ساتھ ایک مضمون بطور ضمیمہ کے
بھی اضافہ فرمایا ہے جو صرف ہم جیسے معتقدین کیلئے فی الجملہ باعث طمانیت ہو سکتا ہے لیکن تاہم وہ مضمون
اس اصلی تحریر کے مطلب پر کوئی کافی ووافی اثر پیدا نہیں کر سکتا۔ اور مخالفین اسکو نظر تام سے دیکھتے اور
قابل قبول قرار نہیں دیتے بلکہ اس تقریظ کے مضمون سے جو رسالہ درمنظم مؤلفہ شاہ عبدالحق صاحب مہاجر
مکی پر جو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارقام فرمائی ہے اس اصلی مضمون رسالہ فیصلہ کی تائید ہوتی ہے
دوسرے یہ کہ جناب کی تحریرات جسقدر اسوقت تک میرے مطالعہ سے گذری ہیں انکو تعصب و تشدد و نفسانیت
سے مبرا اور انصاف و حقانیت اور معقولیت سے مملو پایا جو مخالف کو موافق اور حق ناشناس کو حق پسند بنانیکا
ایک اعلیٰ ذریعہ ہے۔ تیسری یہ کہ غالباً آپکو ان فتاویٰ کا حال بھی معلوم ہوگا جو اہل ہند نے کسی کسی مسئلہ مختلف
فیہ کی نسبت مکہ معظمہ سے طلب کئے تھے اور اسکا جواب بعض مخالفین کے حسب منشا ملا اور جن پر مخالفین حضرت
حاجی صاحب کی مہر اور دستخط ہونا بھی بیان کرتے ہیں چوتھے یہ کہ جہانتک مجھکو تحقیق ہوا ہے آپ اسی کار
خیر کے متعلق عرائض کے جواب دینے اور اپنے اوقات عزیز کے صرف کرنے میں بخیال اصلاح حال وقال مومنین و
حقوق المسلمین دریغ بھی نہیں فرماتے ہیں لہذا وہ شبہات ذیل میں گذارش کر کے امیدوار ہوں کہ بمقتضائے
شفقت و ہمدردی اسلامی تفصیلی جواب ان کا مرحمت ہو تاکہ آئندہ کیلئے اس قسم کے خلجان سے جو وسواس
شیطانی کہے جانیکے لایق ہیں طبیعت محفوظ رہے اور مخالفین کو جواب معقول دیکر ساکت کرنیکا موقع ملے۔

شبہ اوّل یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے بعض معتقدات و معمولات جو انکے رسالہ
فیصلہ ہفت مسئلہ سے یا تقریظ مندرجہ رسالہ درمنظم سے یا بعض دیگر فتوے ہم مضمون رسالہ مذکور پر دستخط اور
مہر ہونے سے یا ان معتقدات و معمولات [illegible] اقوال
بیان کرنے سے ثابت ہوتے ہیں آیا واقعی تھے یا یہ اقوال و افعال بخلاف اپنے ذاتی عقیدہ کے کسی مصلحت پر

مبنی تھے و بر عایت شریف و اہالیان مکہ معظمہ وغیرہ حضرت سے سرزد ہوتے تھے اگر بخلاف عقیدہ واقعی کے تھے تو یہ صورۃ تقیہ کی اور شعار روافض ہے جو حضرت کے کمالات ظاہری و باطنی کے بالکل منافی ہے اور اگر موافق عقیدہ واقعی تھے تو اُن حضرات کے جو حضرت سے واسطہ ارادت اور خلافت رکھتے ہیں اُن معتقدات اور معمولات کو بدعت اور ضلالت کہنے کا حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اوپر کیا اثر ہوا اور اُن حضرات کے حق میں کیا نتیجہ پیدا ہوا۔

دوسرا شبہ یہ ہے کہ آیا مرید اور خلیفہ کو من کل الوجوہ اتباع شیخ کی ضرورۃ ہے یا نہیں اور اگر نہیں ہے اور صرف اوراد و اشغال متعلقہ طریقت میں اتباع کافی ہے اور دیگر مسائل شرعیہ میں اپنے علم اور اجتہاد سے کام لینے کا مجاز حاصل ہے تو اس صورت میں احکام شرعیہ میں شیخ کے عمل بالخلاف سے مرید کے قلب میں عظمت شیخ جیسا کہ چاہیے تاہم نہیں رہ سکتی بلکہ جب شیخ کے عقائد اور اعمال بزعم مرید خلاف شرع اور سنت ہونگے تو شیخ کیساتھ ارادت بھی کسی طرح باقی نہیں رہ سکتی اور ایسی حالت میں خود شیخ لائق مشیخت متصور نہیں ہو سکتا اسلئے کہ جب شیخ کو قطع نظر علم ظاہری کے اپنے کشف باطنی اور نور عرفان سے بالخصوص ایسے مسائل میں جو اُن کے اور ان کے مریدوں کے فیما بین مابہ الاختلاف ہوں حق و باطل اباحۃ و ضلالت میں تمیز نہ ہو سکے تو وہ بھی ترقی مدارج و طے منازل الی اللہ کا ذریعہ کیونکر بن سکتا ہے یا کیونکر بنایا جا سکتا ہے اور وہ کامل مکمل کیونکر متصور ہو سکتا ہے اور اگر یہ کہا جاوے کہ ایسے مسائل فرعیہ کا اختلاف قدیمی بات ہے اور اس سے معاملات طریقت میں کچھ حرج متصور نہیں ہے تو اول تو یہ اختلاف ایسا ادنی درجہ کا نہیں ہے دوسرا اسکے تسلیم کرنے میں طالبان حق کو کسی عالم و کامل متبع سنت شیخ کی تلاش کرنیکی جو ایک ضروری بات قرار دی گئی ہے ضرورت باقی نہیں رہتی بلکہ ہر صوفی مشرب ان اشغال معینہ و معمولات کی تعلیم اور بذریعہ بیعت داخل سلسلہ کرنے کیلئے کافی ہو سکتا ہے اور اگر مرید اور خلیفہ کو اتباع کامل کی ضرورت ہے اور مرشد کیساتھ ہم خیال و ہم عقیدہ و ہم عمل ہونا ضروری ہے تو [illegible] مسائل [illegible] اول ان حضرات کے اندر اُن کا فقدان [illegible] حضرات کی [illegible] تسلیم ہو اور اگر نہ تسلیم ہو تو حضرت حاجی [illegible] زبان جو جناب [illegible] مولانا رشید احمد صاحب کے حق میں نافذ ہوتے ہیں کیا معنی [illegible] ہیں اور کس بناپر ہیں اور اگر ہر دو حضرات کی معتقدات اور معمولات یکساں قرار دیجاتی ہیں تو تطبیق کس طریقہ سے کی جاوے اور قطع نظر دیگر مضامین کے حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے

رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ کیلئے ایک شرح پر از تاویلات کثیرہ مطلوب ہوگی۔ **تیسرا شبہ** یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب کے خلفاء ہیں باعتبار اختلاف بعض معتقدات و معمولات معلومہ کے دو۲ فریق ہیں اور ہر فریق علماء کا ہی جنمیں ایک فریق مولوی احمد حسن صاحب کانپوری اور شاہ عبدالحق صاحب مہاجر مکی مولوی عبدالسمیع صاحب میرٹھی وغیرہ کا ہے جنکے معتقدات و معمولات مثل حضرت حاجی صاحب و دیگر متقدمین صوفیہ کرام پیشوایان سلسلہ چشتیہ صابریہ قدوسیہ کے ہیں۔ اور دوسرا فریق مولوی رشید احمد صاحب و مولوی اشرف علی صاحب و مولوی محمد قاسم صاحب مرحوم وغیرہ کا ہی جو ان معتقدات و معمولات کو بدعت و ضلالت بلکہ اس سے بھی زیادہ بدتر کہتے ہیں کہ نوبت بشرک و کفر پہنچاتے ہیں پس ان ہر دو فریق میں سے خلافت راشدہ کس فریق کی متصور ہو سکتی ہے اور حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ایسے دو۲ مختلف العقیدہ والعمل اشخاص کو خلافت عطا فرمانا کیسا عمل ہے پس یہ ہیں وہ اعتراضات و شبہات جنکے جوابات معقول دیتے ہیں اور مخالفین نامعقول کو معقول کر دیتے ہیں مجھ جیسے بعض کم علم محبان خانوادہ امدادیہ کو دشواری ہوتی ہے پس اگر والاجناب توجہ فرماویں اور ان امور کا جواب مفصل تحریر فرمادیں تو قطع نظر اسکے کہ مخالفین کے جواب دینے میں سہولت ہو جاوے بمصداق لیطمئن قلبی کے موافقین کے انشراح خاطر کیلئے بھی بے غایت کارآمد اور مفید ہو۔ زیادہ بجز نیاز کیا عرض کیا جاوے فقط والسلام۔

الجواب۔ مکرمی السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہٗ۔ بعض امور فی نفسہ مباح و جائز ہوتے ہیں مگر مفاسد عارضہ سے قبیح ہو جاتے ہیں جیسے اعمال متنازعہ فیہا فی زماننا مثل مجلس مولد شریف اور فاتحہ و گیارہویں و نحوہا ان میں دو طرح کا اختلاف ہو سکتا ہے اول یہ کہ ان مفاسد کو قبیح نہ سمجھے یہ اختلاف ضلالت و معصیت ہے دوم یہ کہ ان مفاسد کو قبیح سمجھے اور ان مفاسد کیساتھ ان اعمال کی بھی اجازت نہ دے مگر بوجہ حسن ظن اور عوام الناس کے حالات تفتیش نکرنے سے یہ سمجھکر کہ لوگ ان مفاسد سے بچتے ہونگے یا بچ جاوینگے اجازت دیدی سو یہ اختلاف فی الواقع مسئلہ میں اختلاف نہ ہوا بلکہ ایک واقعہ کی تحقیق کی غلطی ہے جو علم و فضل یا ولایت بلکہ نبوت کے ساتھ بھی جمع ہو سکتی ہے اور اس سے عظمت یا شان یا کمال اور قرب الٰہی میں کچھ فرق نہیں آتا انتم اعلم بامور دنیاکم خود حدیث میں ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مشورہ درباب بشارت یا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا باوجود صدور حکم نبوی درباب اجراء حد زنا ایک جاریہ کے زچہ ہونیکی وجہ سے تعمیل حکم میں التوا کرنا اور حضور کا اسکو پسند فرمانا خود احادیث صحیحہ میں آیا ہے امید ہے کہ میرے اس مختصر

مضمون سے سب شبہات حل ہوگئے ہونگے مگر احتیاطاً کسیقدر مفصّل بھی عرض کرتا ہوں۔

شبہ اول کا جواب یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وہی عقائد ہیں جو اہل حق کے ہیں اور حضرت رح کا ان اعمال میں شریک ہونا یا تحریراً و تقریراً اذن فرمانا نعوذ باللہ مبنی فساد عقیدہ پر نہیں نہ تقیہ پر ہے بلکہ چونکہ یہ اعمال فی نفسہا جائز ہیں انکو جائز سمجھکر کرتے تھے اور کہتے تھے اور گمان یہ تھا کہ فاعلین یا مخاطبین یا حاضرین مجلس بھی اُن مفاسد سے مبرا ہونگے تو بعض جگہ یہ گمان صحیح تھا۔ اور بعض جگہ حسن ظن کا غلبہ تھا اور یہی صورت اکثر مخفی اور جو لوگ بدعۃ و ضلالت کہتے ہیں نفس افعال کو نہیں کہتے کہ حضرت پر اثر پہنچے بلکہ مفاسد کو کہتے ہیں جس سے حضرت خود بری ہیں پس حضرت کے قول و فعل کا خلاصہ یہ نکلا کہ لیفعال بلا مفاسد جائز ہیں اور فتوائے علماء کا حاصل یہ ہوا کہ یہ افعال مع المفاسد ناجائز ہیں سو اسمیں کچھ اختلاف نہ ہوا البتہ یہ امر کہ آیا اکثر مواقع میں یہ مفاسد موجود ہیں یا نہیں اسمیں حضرت رح اور علماء کا اختلاف رہا سو یہ ایک واقعہ میں اختلاف ہے جیسے زید کے کھڑے ہونے میں اس میں اگر حضرت رح کو صحیح خبر تحقیق نہ ہو تو حضرت رح پر الزام و ملامت نہیں اور نہ اختلاف کرنیوالوں کو اسکے خلاف سے کوئی ضرر۔

دوسرے شبہ کا جواب یہ ہے کہ جو امر یقیناً خلاف ہو اس میں شیخ کا اتباع مرید کو ضرور نہیں اور جو امر ایسا ہو کہ شیخ کا عقیدہ اس میں صحیح ہے اور کسی واقعہ کی صحیح خبر نہ پہنچنے سے عمل خلاف مصلحت ہوگیا چونکہ فی نفسہ وہ امر خلاف شرع نہیں حسن عقیدہ و نیت سے شیخ نے کیا ہے وہ خلاف شرع نہیں ہے اسلئے شیخ کی عظمت مرید کے قلب سے ذرہ برابر نہیں گھٹ سکتی۔ مثلاً اگر کسی شخص نے ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانے میں زہر ملا کر کھلا دیا اور آپ کو اسوقت خبر نہ ہوئی تو صحابہ کے قلب سے یہ سمجھکر کہ حضور نے زہر نوش فرمایا ہرگز عظمت کم نہیں ہو سکتی بلکہ یہی کہا جاویگا کہ آپنے تو کھانا نوش فرمایا ہی مگر زہر کی اطلاع حضور کو نہ ہوئی ورنہ ہرگز نوش نہ فرماتے اور اس بنا پر مرید افعال شیخ کو خلاف شرع نہ سمجھیگا جو عظمت کم ہو اور کشف باطن اور نور عرفان سے حق و باطل کا انکشاف کبھی درجہ میں مسلم سہی۔ مگر یہاں تو حق و باطل میں شیخ کو التباس ہی نہیں جو انکشاف کی حاجت ہو۔ اس کا انکشاف تو حاصل ہے کہ فلاں طور پر حق ہے اور فلاں طور پر باطل ہے صرف ایک واقعہ جزئیہ اسکی نظر سے مخفی ہے جسکا مخفی ہونا انبیا علیہم السلام سے بھی مستبعد نہیں خود حدیث میں حضور کا ارشاد ہے کہ میں بشر ہوں شاید کوئی شخص اپنے

دعوے پر حجت شرعیہ قائم کرکے مقدمہ جیت لے اور اس کا حق نہ ہو اور میں اسے دلا دوں تو وہ دوزخ سے حصہ لے رہا ہے۔ ظاہری حجت پر حضور فرمادیتے تھے اور بعض اوقات احتمال ہوتا تھا کہ شاید دوسرے کا حق ہو حضور پر ہرگز کوئی طعن نہیں ہو سکتا آپ نے تو حق ہی فیصلہ فرمایا مگر چونکہ واقعہ کی تحقیق صحیح نہ ملی اسلئے صاحب حجت کو غالب فرمادیا ایسی حالت میں کامل مکمل ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا بخلاف اس شیخ کے جسکے عقائد یا مسلک میں غلطی یقینی ہو وہ البتہ قابل شیخ ہونیکے نہیں۔ اور اوپر معروض ہو چکا ہے کہ حضرت کے عقاید یا مسلک میں خلاف نہیں صرف ایک واقعہ کی تحقیق صحیح نہیں پہنچی پس نہ حضرت پر کوئی شبہ رہا نہ خلفاء کی خلافت راشدہ میں کوئی قدح رہا۔ سلطان نظام الدین اولیاء قدس سرہٗ کے خلیفہ کا سماع سے منکر ہونا شیخ کے روبرو مشہور ومعروف ہے اور فہیم آدمی کیلئے تو فیصلہ ہفت مسئلہ کی عبارت میں جا بجا تقیید کو مرتبۂ ضرورت میں سمجھنے کی خدمت مشرح کافی ہے اور مخاصم کے حق میں دفاتر ودساتیر بھی کافی نہیں۔

تیسرے شبہ کی نسبت یہ عرض ہے کہ حضرت کے تمام خدام کی خوش اعتقادی کا دعوی ہم نہیں کرسکتے یقیناً بعض اہل علم کو بعض امور میں لغزش واقع ہوئی ہے۔ بعض کو تو مسائل میں غلطی ہوگئی ہے جس سے حضرت بالکل مبرا ومنزہ ہیں اگر وہ حضرت کے قول کی سند لاویں تو بہت یقین کیساتھ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت کے ارشاد کو نہیں سمجھا یا حضرت نے غلبہ حال میں کوئی امر فرمایا جو تاویل کے قابل ہوتا ہے اور ان صاحبوں نے اسکو ظاہر پر محمول فرمالیا چنانچہ اس ناکارہ کے روبرو غلبہ حال میں بعض امور غامضہ فرمائے اور خود حضرت کی حالت سے معلوم ہوگیا کہ اسوقت غلبہ ہے ممکن ہے کہ کسی کو اسکی طرف توجہ نہ ہوئی کہ اسکو غلبہ سمجھا ہو اور بعض امور میں غلطی بھی نہیں ہوئی مگر عوام اس سے برباد ہوئے چونکہ ان صاحبوں کو غلبہ حال ہی نہیں اور عوام کے حال سے بھی علماء کو بوجہ اختلاط عوام کے اطلاع زیادہ ہوتی ہے اسلئے ان صاحبوں کی غلطی تحقیق واقعہ میں یا غلبہ حال کے ارشادات نقل کر دینے میں قابل معذوری نہیں اور مشائخ میں یہ دونوں عذر صحیح ہیں اور یہ مسئلہ کی یقینی غلطی تو کسی کے لئے بھی عذر نہیں مگر حضرت اس سے بالکل بری ہیں اور حضرت کا خلافت عطا فرمادینا کسی مبتلائے غلطی کو بنا بر عدم اطلاع اس شخص کی غلطی کے ہے جسکا خلاف شان نہ ہونا اوپر ظاہر ہو چکا ہے اگر اسکے بعد کوئی شبہ ہو بے تکلف اظہار فرمادیا جاوے۔ میں ایک ضرورت سے دوسری جگہ آیا ہوں۔ شاید دو چار روز اور

رہتا ہو فقط والسلام۔ راقم اشرف علی عفی عنہ۔

مستفتی کا دوسرا خط جسمیں اسنے پہلے خط کی جواب پر کچھ شبہات کیئے ہیں

بخدمت فیضدرجت جامع کمالات صوری و معنوی مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب دامت فیوضہم۔
پس از سلام مسنون عقیدۂ مشحون معروض آنکہ افتخارنامہ بجواب عریضہ صادر ہوکر کاشف اسرار ہوا اس میں شک نہیں کہ جناب نے بطریق تمہید جواب جوکچھ اجمالاً تحریر فرمایا ہو وہ ہی مخلصین کے اطمینان قلب کیلئے کافی ووافی ہے لیکن منکرین کیلئے ہنوز گنجایش کلام باقی ہو جسکو جناب کے اس ارشاد کی تعمیل میں (کہ اسکے بعد اگر کوئی شبہ ہو تو بے تکلف اظہار کردیا جاوے) ذیل میں گذارش کرتا ہوں اور امید ہو کہ اس مرتبہ کافی اور مفصّل جواب کے بعد اس معاملہ میں ضرورت تصدیعہ باقی نہ رہیگی۔ ہر دو روایات مشورہ کتمان بشارت اور التوائے اجراء حد زنا کو تفصیل کیساتھ ارقام فرمادیجے۔ اور خلیفہ حضرت مولانا نظام الدین اولیا قدس اللہ سرہ العزیز کی مخالفت بمعاملہ سماع کا قصہ بھی مفصّل مع حوالہ کسی کتاب کے اور نیز اسی قسم کی دیگر روایات اگر مستند کتابوں سے بہم پہنچ سکیں رقم فرمائیے اسلیئے کہ یہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ بمقابلہ دلائل وبراہین عقلی ونقلی کے گذشتہ واقعات کی تمثیل متصوفین زمانہ حال میں زیادہ اثر پیدا کرتی ہے بنظر علم شبہات جوابات سابقہ عریضہ مع سامی نامہ ہمرشتہ عریضہ ہذا مرسل ہے تاکہ تحریر جواب میں سہولت ہو۔ ایک امر محض بنظر اطلاع پیش کرتا ہوں اور وہ یہ۔ ہے کہ اس عرصہ میں میری نظر سے ایک تحریر مولوی احمد حسن صاحب کانپوری کی گذری ہے جسمیں رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ کی بابت یہ الفاظ تحریر تھے (ہفت مسئلہ میں جو ضمیمہ لگایا گیا ہے اسکی عدم رضا حضرت کی طرف سے ثابت ہے مولوی شفیع الدین صاحب سے بتاکید آپنے فرمایا ہے کہ اشتہار دو اس امر کا کہ ضمیمہ ہمارے خلاف ہے) اب اصل مطلب عرض کیا جاتا ہو اور بطریق مدعیانہ شبہ اول کے جواب میں آپنے ارقام فرمایا ہے کہ چونکہ یہ اعمال فی نفسہا جائز ہیں انکو جائز سمجھا کرتے تھے اور کہتے اور گمان یہ تھا کہ فاعلین و حاضرین مجلس اُن مفاسد سے مبرّا ہونگے۔........

....

........اس موقع پر اس کی تحقیق مطلوب ہوئی کہ وہ مفاسد کیا ہیں جن سے حضرت مبرا سمجھے اور دعوٰی وکالہ

مبتر ہونا اپنے حسن ظن سے خیال فرماتے تھے جہانتک خیال کیا جاتا ہو مفاسد وہی امور قرار دیے گئے ہیں
جنکو حضرت حاجی صاحب رح نے مصلح پر مبنی نہ ہونا ارشاد فرمایا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ یہ امور فی نفسہ جائز
ہیں اور تبدیل نیت اور عقیدہ سے ناجائز ہو جاتے ہیں اسکے بارہ میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ اول تو نیت و عقیدت
کا حال کسی کو معلوم نہیں ہو سکتا۔ دوسرے باستثنار جہال و عوام عموماً تعلیم یافتہ اور خواص نیک نیتی
و خوش عقیدتی کے ساتھ محض ان مصالح پر نظر کر کے جو سلف سے منظور نظر ہیں اس قسم کے اعمال کرتے ہیں اور
ان اعمال کے ترک کو بھی صرف بخیال فوت ہو جانے ان مصلحتوں کے یا ترک اقتدار بزرگان پیشین کے مذموم
تصور کرتے ہیں پھر ایسی حالت میں عام طور پر بلا کسی استثنار کے ان علمار کی ممانعت حضرت حاجی صاحب
کے ارشاد کے خلاف کیوں نہ سمجھی جاوے کیا حضرت حاجی صاحب رح کے یہاں جو محفل میلاد شریف
ہوتی تھی یا جن محافل کے اندر ہندوستان میں یا مکہ معظمہ وغیرہ میں حضرت حاجی صاحب کو شرکت کا اتفاق
ہوا ہوگا ان محافل میں تداعی اور کثرت روشنی اور استعمال خوشبو و اہتمام فرش و جائے نشست ذاکر
کو بلند و ممتاز قائم کرنا اور قیام بالتخصیص عند ذکر الولادۃ اور اجتماع ہر خاص و عام کا ہوتا تھا نہیں ضرور
ہوتا تھا۔ پس وہ کون سے مفاسد تھے جن سے حضرت کو [illegible] واقعات
تھے کہ جن سے حضرت بیخبر تھے کہ جسکی بنیاد پر واقعہ کی تحقیق میں غلطی ہونا تسلیم کیا جاسکے شبہ دوم چونکہ
شبہ اول پر مبنی ہے اسلیے اسکے جواب کا بھی وہی انداز قائم کیا گیا کہ کسی واقعہ کی صحیح خبر نہ پہنچنے سے
کوئی عمل خلاف مصلحت مرشد سے سرزد ہو جاوے تو اس سے عظمت شیخ کی بابت کوئی ناقص خیال پیدا
نہیں ہو سکتا اول تو حسب اقوال و اعمال متصوفین سابقین شیخ کے حق میں یہ کلام و گمان بھی کہ عمل
خلاف مصلحت ہوا سوء ادبی ہے کیونکہ باوجود علم و احتمال ایسے اختلافات عظیم کے ایسے شیخ سے عمل خلاف
مصلحت ہو جانا اسکی شان میں فرق ڈالنے والی بات ہے۔ دوسرے یہ امر دریافت طلب ہوا کہ وہ کون سے
ایسے واقعات تھے جنکی خبر صحیح حضرت کو نہ پہنچی تھی جہانتک خیال کیا جاتا ہو اس امر کا ثابت کرنا سخت
متعذر معلوم ہوتا ہے بلکہ اسکے خلاف شہادتیں تحریری و تقریری ہندوستان میں اکثر موجود ہیں شبہ سوم
کا جواب بھی بطرز سابق یہ ارقام ہوا ہے کہ حضرت کا خلافت عطا فرما دینا کسی مبتلا ئے غلطی کو بنا بر عدم
اطلاع اس شخص کی غلطی کے ہے جسکا خلاف شان نہ ہونا اوپر ظاہر ہو چکا اس معاملہ میں اول تو اس بات
کا مان لینا کہ حضرت کو ان اشخاص کے احوال و اقوال عقائد اور اعمال کی اطلاع نہ ہو سخت دشوار بلکہ

بداہت کا انکار ہے اور کسی طرح قرین عقل نہیں کہ جو لوگ مدتوں خدمت وصحبت میں حاضر رہے ہوں اور نزدیک و دور سے فیضان باطنی سے مستفیض ہوتے رہے ہوں انکے معتقدات اور معمولات سے حضرت بے خبر رہیں اور اگر عیاذاً باللہ بہ تمثیل منافقان اوائل زمانہ رسالت بے خبری تسلیم بھی کیجاوے تو حضرت پر یہ الزام یہ عائد ہوگا کہ بلا اطمینان تصحیح حال و اعمال خلافت کیوں عطا فرمادی اسلئے کہ یہ امر خلافت تو کوئی دنیا کا کام نہ تھا یا کوئی عبادات یا معاملات کا مسئلہ یا استفتا نہ تھا کہ جسکے بابتہ یہ حجت کیجا سکے کہ واقعات و حالات سے بے خبر رہنے کی وجہ سے حکم یا عمل خلاف واقعہ یا مصلحت صادر ہوگیا بلکہ یہ معاملہ تو بالکل نور باطن و تصفیہ قلب و عرفان سے تعلق رکھتا ہے۔ پھر کیوں ان ذریعوں سے مثل بزرگان سلف مریدین کے حالات کو دریافت نہیں کیا تاکہ وہ غلطیاں جنمیں بعض خلفاء مبتلا تھے آیندہ سلسلہ میں سنت پیر یا عمل شیخ قرار پاکر شائع نہ ہونے پائیں کیوں مراقبہ قلب حضرت میں ان خلفا کے بعض عقائد و اعمال فاسدہ کا عکس جیساکہ اکثر بزرگواروں کے حالات میں مذکور ہوتا ہے منعکس نہیں ہوا۔ اب ان امور کا جواب بعد ملاحظہ و توجہ تحریر اول کے ارشاد فرمایا جاوے اور پہلے پتہ کے موافق ارسال فرمایا جاوے۔ اگرچہ ہمیں شک نہیں کہ اس فضول کام میں جناب کے اوقات عزیزہ کا صرف کرانا نہایت بیموقع تصدیعہ دہی ہے۔ مگر مقتضائے ضرورت نظر بہ اشفاق عمیم جناب والا مجبوراً تکلیف دیگئی فقط زیادہ نیاز۔

الجواب - از خاکسار اشرف علی عفی عنہ - السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ - میں ہنوز چرتھاول ہوں اسلئے آپکا خط دیر میں ملا آپنے جو تحریر فرمایا ہے کہ منکرین کیلئے ہنوز گنجایش کلام باقی ہے سو احقر نے پہلے بھی منصفین کیلئے لکھا تھا اور اب بھی اسی غرض سے لکھتا ہوں۔ منکرین کیلئے پہلے ہی خط میں لکھ چکا ہوں کہ دفاتر بھی کافی نہیں۔ خلاصہ یہ کہ تحقیق حق مقصود ہے مناظرہ مقصود نہیں نہ آجکل اس سے کوئی نفع۔ لہذا ان تمام تحریرات میں سکات منکرین سے قطع نظر کیجیے اپنے شبہات کو البتہ رفع کر لیجیے۔ دوسروں سے اگر گفتگو ہو تو اگر وہ منصف ہوں تو انکو علماء کا حوالہ دیجیے خود وہ اپنے شبہات رفع کرلیں آپ کیوں فکر فرماتے ہیں اور اگر وہ معاند ہوں جانے دیجیے اُن کے ساکت کر دینے کا کوئی شرعاً مکلف نہیں پھر تعب برداشت کرنا ایک فضول امر کیلئے کسکو ضرورت پڑی ہے مشورہ کتمان بشارت مشکوٰۃ کی کتاب الایمان میں موجود ہے۔ التوائے حد زنا کا قصہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی میں موجود ہے۔ ہکذا فی التیسیر فی کتاب الحدود اور مسلم میں ایک قصہ مذکور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ایک شخص کی گردن مارنیکا حکم

فرمایا چونکہ وہ شخص کسی ام ولد کے ساتھ متہم کیا گیا تھا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسکو مجبوب پا کر چھوڑ دیا اور آپ نے تحسین فرمائی ۔ معاملہ خلیفہ سلطان جی کا غالباً انوار العارفین میں مذکور ہے۔ دیگر روایات تمثیل کی چونکہ ضرورت نہیں اسلئے اس کا قصد نہیں کیا گیا جبکہ ایک دلیل بھی کافی ہے ۔ اگر یہ امر قابل اطلاع تسلیم بھی کر لیا جاوے تو مضر نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ حضرت رح کی خدمت میں ضمیمہ اس طرح اور ایسے عنوان سے پیش کیا گیا ہو کہ حضرت کو مظنہ انکار نفس اعمال یا مع القیود والمباحہ بلا لزوم المفاسد کا ہو گیا ہو اس بنا پر اظہار مخالفت مانعین کو مضر نہیں ہے جو مفاسد آپ نے دریافت فرمائے ہیں اگر آپ اصلاح الرسوم کی مفصل بحث میلاد شریف۔ یا رسالہ طریقہ مولد شریف از تالیفات احقر ملاحظہ فرما دیں تو اُن مفاسد کا بخوبی انکشاف ہو جاوے مگر یہاں بھی اُن کا خلاصہ واصل الاصول عرض کئے دیتا ہوں وہ مفسدہ تبدیل نیت و عقیدہ ہے اور اس پر جو شبہ لکھا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ عقیدہ و نیت کا حال بلا اظہار البتہ معلوم نہیں ہو سکتا مگر جب اہل عقیدہ اپنے قول سے یا فعل سے اسکا اظہار کر دیں تو معلوم ہو جاویگا چنانچہ ان صاحبوں کی مجموعی حالت سے اعتقاد کا حال صاف صاف ظاہر ہوتا ہے مختصر امتحان یہ ہے کہ اگر یوں مشورہ دیا جاوے کہ جو قیود فی نفسہا مباح اور جائز الفعل والترک ہیں انکو دس بار ترک بھی کر دو تاکہ قولاً و فعلاً اباحت ظاہر ہو جاوے تو اس قدر شاق ہو گا کہ فوراً مخالفت پر آمادہ ہو جاویں گے اگر سچ مچ ان امور کو ضروری نہیں سمجھتے تو اس قدر شاق گذرنے کی کیا وجہ اکثر عوام کا تو یہی حال ہے اگر کسی تعلیم یافتہ فہیم کا یہ عقیدہ نہ بھی ہو تو غایۃ ما فی الباب اُس کیلئے علت ممانعت یہ نہ ہو گی مگر یہ لازم نہیں آتا کہ کسی دوسری علت سے بھی منع نہ کیا جاوے اگر کوئی دوسری علت منع کی پائی جاویگی تو انکو بھی روکینگے وہ علت ایہام جاہل ہے یعنی خواص کے کسی فعل مباح سے اکثر عوام کے عقائد میں فساد آنے کا اندیشہ غالب ہو تو خواص بھی مامور بترک مباح ہونگے شامی محشی درمختار نے بحث کراہت تعیین سورۃ میں یہ قاعدہ لکھا ہے کہ جہاں تغیر مشروع ہو یا ایہام جاہل ہو وہاں کراہت ہو گی پس عوام الناس تغیر مشروع کی وجہ سے روکے جاتے ہیں اور خواص ایہام جاہل کی وجہ سے یہی وہ مفسدہ ہے جس کا مخفی رہ جانا اور ملتفت الیہ نہ ہونا بعید نہیں اکثر مفاسد نیات و عقائد عوام کے بزرگان وا کابر سے مخفی رہتے ہوئے روز و شب مشاہدہ میں آتے ہیں شبہ دوم کا جواب بھی اسی تقریر سے نکل آیا سوء ادب کا شبہ اہل فہم سے نہایت بعید ہے جب انبیاء علیہم السلام سے زلت کے صدور کے معتقد و قائل ہونے میں سوء ادب

لازم نہیں آیا تو اولیاء کرام کے حق میں کونسی بات سوء ادب کی ہے۔ ہاں سوء ادب ایک طرح سے بھی کہ بلا ضرورت ان زلات کو گاتا پھرے اور جو شخص مقام تحقیق احکام شرعیہ میں ان زلات کا ذکر کرے در باب احکام کے اُن کا حجت نہ ہونا بیان کرے یہ ہرگز بے ادبی نہیں بلکہ عین ادا ر ماموربہ ہے اور یہ امر دریافت طلب کہ وہ کونسے واقعات تھے اسکی تحقیق اوپر ہوچکی ہے اور وہاں یہ بھی ثابت کردیا گیا ہے کہ ایسے مفاسد دقیقہ عوام کا خواص سے مخفی رہنا شب و روز مشاہدہ میں آرہا ہے۔ اور ایک شہادت تحریری یا تقریری بھی اسکے خلاف پر قائم نہیں البتہ اسکی موافقت میں بیشمار شہادتیں ہیں۔ شبہ سوم کا جواب بھی مضامین مذکورہ بالا میں نظر کرنیسے صاف ظاہر ہے یعنی اوپر ظاہر ہوچکا ہے کہ مفسدہ دو ہیں تغیر مشروع اور ایہام جاہل۔ وایک عالم کے عقائد میں ایسا فساد کہ تغیر مشروع کی نوبت آوے اگر مستبعد بھی ہو مگر ایہام جاہل یعنی انکے عمل سے عوام مبتلا ر فساد ہو جاویں ہرگز مستبعد نہیں اور چونکہ حضرت کی خدمت میں حاضر رہنے تک نہ اُن صاحبوں کو ان اعمال کا مستقل اہتمام کا موقع ملا نہ وہاں کی حاضری میں مقتدا ہونیکا خاص موقع ملا۔ البتہ ہندوستان میں پہنچکر شان پیشوائی ظاہر ہوئی ان اعمال کا اہتمام بھی کیا معتقدین کا ہجوم بھی ہوا ایہام کی نوبت بھی آئی تو اس ایہام کا بے زبانہ حاضری میں مشاہدہ کب ہو سکتا تھا پھر مخفی رہنے میں کوئی استبعاد نہیں۔ اسی شبہ تمثیل منافقان وعطائے خلافۃ بلا تحقیق سب زائل ہوگیا اور یہ سوال کہ نور باطن سے حضرت کو کیوں نہ معلوم ہوگیا یا کیوں نہ معلوم کر لیا اسکا حاصل یہ ہوا کہ آپکو کشف کیوں نہ ہوا یا آپنے قوۃ کشفیہ کو کیوں نہ استعمال کیا سو جو لوگ اس فن سے واقف ہیں اُن کے نزدیک اسکا جواب بدیہی ہے کہ کشف امر اختیاری نہیں نہ امر دائمی ہے اسلئے یہ سوال ضعیف ہے اس پر جو تفریعات کی ہیں وہ بھی سب اسی طرح مدفوع ہیں اب آخر میں یہ عرض ہے کہ اگر کوئی نیا شبہ ہو تو تحریر فرمائیں کا مضائقہ نہیں اور اگر مثل خط دوم کے پہلے ہی شبہات کا اعادہ اور اُن کے جوابوں کی توضیح کا لکھنا مدنظر ہو تو اس تطویل سے بہتر ہوگا اگر خود تشریف لا کر فیصلہ فرمالیں کیونکہ تحریر میں بہت سے امور مفصل و مشرح ہو جانے سے رہ جاتے ہیں اور غیر ضروری امر میں وقت صرف کرنا دریغ و شاق معلوم ہوتا ہے فقط والسلام

اکتیسویں حکمۃ جواب روایتے دالہ بر سماع نبوی درود را بلا واسطہ

سوال۔ خادم کا عقیدہ یہ ہے کہ درود شریف کو فرشتے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچا دیں اپنی بنا

پر الصلوٰۃ والسلام علیک یارسول اللہ اگر پڑھا جاوے تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فرشتے پہونچا دینگے خود سماع آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا بلا واسطہ نہیں ہوتا مگر استاذی مولانا مولوی ... صاحب مدظلہ چند روز ہوئے آرہ تشریف لیگئے تھے ایک بزرگ نے ایک کتاب ابن قیم جوزی کی جس کا نام جلاء الافہام فی الصلوٰۃ والسلام علی خیر الانام ہے دیکھنے کو دی اسمیں یہ حدیث موجود ہے جسکو مولانا نے نقل فرمایا ہے۔ حدثنا یحیی بن ایوب العلاف حدثنا سعید بن ابی مریم حدثنا یحیی بن ایوب عن خالد بن یزید عن سعید بن ہلال عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثروا الصلوٰۃ علی یوم الجمعۃ فانہ یوم مشہود تشہدہ الملئکۃ لیس من عبد یصلی علی الا بلغنی صوتہ حیث کان قلنا وبعد وفاتک قال وبعد وفاتی ان اللہ حرم علی الارض ان تاکل اجساد الانبیاء اس حدیث میں کوئی کلام بھی نہیں کیا کہ ضعیف ہے یا موضوع اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص کی آواز کو سماع فرماتے ہیں علاوہ اس کے کوئی معنی بیان فرمادیں تاکہ تردد رفع ہو یا ایسا ہی عقیدہ رکھنا چاہیئے آنحضور کا کیا ارشاد ہے۔

الجواب۔ اس سند میں ایک راوی یحیی بن ایوب بلا نسب مذکور ہیں جو کئی راویوں کا نام جنمیں سے ایک غافقی ہیں جنکے باب میں ربما اخطأ لکھا ہے یہاں احتمال ہے کہ وہ ہوں دوسرا ایک راوی خالد بن زید ہیں یہ بھی غیر منسوب ہیں اس نام کے رواۃ میں سے ایک کی عادۃ ارسال کی ہے اور یہاں عنعنہ ہے جسمیں راوی کے متروک ہونیکا اور اس متروک کے غیر ثقہ ہونیکا احتمال ہے تیسرے ایک راوی سعید بن ابی ہلال ہیں جنکو ابن حزم نے ضعیفا ور امام احمد نے مختلط کہا ہے وھذا کلہ من التقریب پھر کئی جگہ اس میں عنعنہ ہے جسکے حکم بالاتصال کیلئے ثبوت تلاقی کی حاجت ہے۔ یہ تو مختصر کلام ہے سند میں باقی رہا متن سو اولا معارض ہے دوسری احادیث صحیحہ کے ساتھ چنانچہ مشکوٰۃ میں نسائی اور دارمی سے بروایت ابن مسعود رض یہ حدیث ہے۔ قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان للہ ملئکۃ سیاحین فی الارض یبلغونی من امتی السلام اور یہی حدیث حصن حصین میں بحوالہ مستدرک حاکم و ابن حبان بھی مذکور ہے اور نیز مشکوٰۃ میں بیہقی سے بروایت ابوہریرہ رض حدیث ہے قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم من صلے علی عند قبری سمعتہ ومن صلے علی نائیا بلغتہ اور نسائی کی کتاب الجمعہ میں بروایت اوس بن اوس یہ حدیث مرفوع ہے فان صلوتکم معروضۃ علی

یہ تقریر نہیں چلتی بلکہ افعال پر بوجہ مخلوق ہونیکے قدرت ہونا ضروری ہے اور قدرت ہمیشہ ضدین کیساتھ متعلق ہوتی ہے جس سے اس قدرت کا تعلق مثل صدق کے اسکی ضد کے ساتھ بھی واجب ہوگا گو بالغیر ممتنع الوقوع ہو۔ خلاصہ یہ کہ صفات میں نقص ممتنع بالذات ہے افعال میں ممتنع بالغیر واللہ اعلم ۲۶ ذیقعدہ ۱۳۲۲ھ

سوال۔ از ناچیز ابو البرکات عفی عنہ بعالیخدمت حضرت استاذی جناب مولانا صاحب عمہ فیوضکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ شرفنامہ شرف صدور ہو کر باعث شرف اندوزی ہوا امکان و امتناع کے باب میں ایک دوسرا شبہ پیدا ہوا بفحوائے انما شفاء العی السؤال عرض کرنا مناسب سمجھا جبکہ کلام لفظی دال ہے کلام نفسی پر تو گویا یہ دونوں دال مدلول ہوئے یا معبر بہ و معبر عنہ چونکہ کلام نفسی ضروری الصدق ہے لہذا دال بھی ضروری الصدق ہونا چاہئے ورنہ تغایر لازم آویگا اور معنی تغایر نہیں ہونا چاہئے ورنہ کلام لفظی کلام اللہ نہ رہیگا کیونکہ وہی کلام ہے جسکا مدلول کلام نفسی ہے اور ہماری فہم کیلئے اصوات و حروف کا خلعت پہنا کر نازل فرمایا تاکہ سمجھنا آسان ہو۔ دوسرا شبہ یہ کہ کلام نفسی میں کذب ممتنع بالذات ہے پس لفظ امکان کذب باری تعالی کیساتھ تعبیر صحیح نہیں ہے کیونکہ جناب باری تعالی کا موصوف ہونا اس صفت کیساتھ یا کسی دوسرے عنوان سے تعبیر کرنا چاہئے اور نیز یہ عرض ہے کہ کلام لفظی جو مقروء باللسان ہے وہی حادث ہے یا فی نفسہ قبل از قرارت لسان انسان بھی حادث ہے۔

الجواب۔ قولہ چونکہ کلام نفسی ضروری الصدق ہے لہذا دال بھی ضروری الصدق ہونا چاہئے اقول پھر انکار کسکو ہے لیکن ضرورت عام ہے بالذات اور بالغیر کو۔ اگر کوئی بالغیر کا قائل ہو اور وہ غیر اس کلام نفسی کا ضروری الصدق ہونا ہے تو کیا محذور ہے قولہ ورنہ تغایر لازم آویگا اقول دال مدلول یا معبر بہ و معبر عنہ میں تغایر تو لازم ہے پھر اسکے التزام میں کیا محذور ہے گو اسکا التزام مضر نفس ضرورت صدق کلام لفظی کو نہیں قولہ تعبیر صحیح نہیں اقول عدم صحت کی کیا دلیل جبکہ امکان مساوق مقدوریت کا ہے اور کذب سے مرتبہ مخلوق مراد ہو البتہ سوء ادب کہنا مسلم ہونیکی قابل ہے اور دوسرا عنوان غیر موہم بیشک مناسب ہے تاکہ عوام کو بھی وحشت نہو قولہ یا فی نفسہ قبل از قرارت لسان انسان بھی حادث ہے اقول ہاں لسان انسان سے پہلے وہ الفاظ خاصہ مسلک ماتریدیہ پر مخلوق ہوچکے۔ ۶ ذی الحجہ ۱۳۲۲ھ

تینتیسویں (۳۳) حکمت عموم قدرت واجبہ صدق و کذب را

سوال۔ امکان کذب کی ایک تقریر نہایت ہی عجیب آپنے ایک مرتبہ فرمائی تھی وہ مطلق ذہن

سے آنرکسی اگر مختصر تحریر فرماویں تو بڑا احسان ہو۔ نیز ایک صاحب کی اس بارہ میں ایک سخت تحریر آنے
سے اسکی طرف توجہ ہوئی۔ بہت سے شبہات و شکوک پڑے اور واقع ہوئے کئی دن کے بعد ایک امر منقح ہوا
اور تحریر عام فہم نہیں لایا۔ مولانا عبدالمومن صاحب سے اسمیں گفتگو ہوئی اور کچھ شبہات پیش ہوئے جن کا دل نے
اندفاع کرلیا مگر تسلی نہ ہوئی نیز قابل وثوق نہ رہی کہ الزام قائم کرسکیں اسمیں چند باتیں دریافت
طلب ہیں مضمون کے متعدد پہلو اور جملہ اطراف ذہن میں چکر لگا رہے ہیں اسلئے انشاء اللہ آپ کی مختصر
تحریر نافع ہوجائے گی اس خیال سے سکوت نہ فرمائیگا کہ دیر طلب جواب یا محتاج بسط مسئلہ ہے
جس کیلئے فرصت کی ضرورت ہو۔ امکان کذب سے مراد امکان وقوع الکذب فی کلام الباری تعالے
عز اسمہ ہے۔ کلام باری سے مراد وہ کلام نفسی ہے جو صفت باری ہے اور قدیم ہے یا کلام لفظی حادث
یا کلام نفسی سے مافوق کوئی درجہ ہے جسکو مبدء کلام کہکر صفت باری کہا جائے اور اس کلام نفسی کو
جیسے عام افہام کلام باری سمجھے ہوئے ہیں اس صفت یعنی مبدء کلام کا اثر کہا جائے کیا یہ مبدء کلام
جو درجہ ملکہ کا فقط قابلیت تکلم ہوگا اگر امکان کذب سے اس کلام میں مقدوریت وقوع کذب مراد
ہے جو صفت باری ہے تو کیا یہ قضیہ شکل ثالث بنیگا کہ وقوع الکذب فی الکلام ممکن و وقوع الکذب عیب
فالعیب فی الصفۃ ممکن صدق کلام کا حسن ہے اور صفات حسن یا صفات الصفات مثل صفات ثمانی
اور لاعین ولاغیر نہیں ہیں زید کہتا ہے امکان کذب کے یہ معنی ہیں کہ صدق کلام فعل اختیاری ہے پس مقدوریت
کذب قائم یعنی وقوع کذب فی الکلام مثلاً عدم ساعت اللہ کیلئے مقدور الوقوع ہے اگر چاہے تو نہ لائے
مگر تعلق ارادہ اس جانب عدم کے ساتھ لاحق نہیں ہوا اسلئے معدوم ہے۔ عمر کہتا ہے کہ یہ معنی وجوب بالذات
اور عدم بالغیر کے ہیں نہ کہ امکان بالذات اور امتناع بالغیر کے امکان کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وقوع مستلزم
محال نہ ہو اور ممتنع کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وقوع مستلزم محال ہو اور قیامت چونکہ ازل میں وجود کیساتھ
معلوم ہوچکی ہے مگر اسکے عدم کا وقوع جہل باری کو مستلزم ہے اب خواہ عدم ساعت بلا ارادہ ہو یا بارادہ۔
بہرحال چونکہ مستلزم ہے محال کو پس ممتنع اور محال اس سے امکان کذب کے صرف یہ معنی ہیں کہ کلام کے
مقتضیات یعنی صدق کا دوسرا پہلو جسکو کذب کہا جاتا ہے مثلاً عدم ساعت وجود خارجی میں ایسا ہی
غیر مقدور الوقوع ہے جیسا جہل باری وغیرہ مگر یہ غیر مقدور الوقوع ہونا چونکہ اسوجہ سے ہے کہ اسکی جانب
ثانی یعنی صدق کیساتھ جس طرح علم وغیرہ کا تعلق ہوا ہے ارادہ کا بھی تعلق ہوا ہے پس صدق بالارادہ

الازلیہ ہوا اور ارادہ ازلیہ کے قدم کا عدم محال و ممتنع اور غیر مقدور پس کذب بھی غیر مقدور الوقوع پس صدق کی بالارادة
الازلیہ ہونیسے یہ بات معلوم ہوئی کہ ارادہ کیلئے صدق وکذب دونوں مساوی تھے جسکے ساتھ چاہے تعلق ارادہ
فرمائے محض اس وجہ سے تو امکان بالذات یعنی نفس شئی کی ذات میں نہ اپنے ساتھ تعلق ارادہ کا موجب ہے
نہ اباؤ انکار کا سبب کیونکہ یہ تعلق ارادہ بھی معلوم باری ہے جس کا تخلف غیر مقدور الوقوع ہے پس معنی یہ ہوئے
کہ نفس شئے میں مانع عن تعلق الارادہ نہ ہونیکے باعث امکان بالذات ہے اور چونکہ ارادہ ایک جانب ہو لیا اسلئے
امتناع بالغیر یعنی امتناع بالارادة الالٰہیہ الی الجانب المخالف جس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ کلام کے بعد
کذب کلام کا وقوع غیر مقدور الوقوع فقط

الجواب ۔ سب سے اول لکھنے کے قابل یہ بات ہے کہ جن مسائل اعتقادیہ کی تخصیصًا کسی نص میں تصریح
نہیں آئی بلا ضرورت اسمیں کلام اور خوض کرنا اور خصوصًا جبکہ ضرورت سے زیادہ وہ ظاہر بھی ہو چکا ہو
اشتغال بما لا یعنی بلکہ عجب نہیں کہ منجر بدعت وسوء ادب ہو۔ دوسرے یہ کہ بعض عنوانات ایسے ہوتے
ہیں جو خود بھی موجب انقباض قلب و نیز دوسرے کم فہموں کیلئے مورث وحشت و موہم غلط ہو جاتے ہیں
اسی لئے حق تعالیٰ کو خالق کل شئی کہنا درست ہے اور خالق الکلاب والخنازیر کہنا بے ادبی ہے چونکہ
مسئلہ امتناع فیہا اسی قبیل سے ہے اسلئے بعد واجب سمجھنے اعتقاد عموم قدرت لکل شئی ممکن و اعتقاد
تنزہ عن کل نقیصة کے خصوص کیساتھ اسمیں کلام کرنے کو میں مستحسن نہیں سمجھتا لیکن صرف توجہ سوال
کی ضرورت اور سلامت فہم مخاطب کی وجہ سے بہت ہی مختصر مگر سلیس طور پر اس مسئلے کو لکھے دیتا ہوں
اول چند امور مقدمہ کے سمجھ لئے جاویں۔ اول صفات باری تعالیٰ غیر مقدور ہیں اور افعال مقدور۔
دوم کلام نفسی صفت ہے اور کلام لفظی فعل۔ سوم قدرت دونوں ضدوں سے متعلق ہوتی ہے مثلاً عدم ابصار
پر اسی کو قادر کہیں گے جو ابصار پر بھی قادر ہو۔ چہارم صدق وکذب میں تقابل تضاد ہے پنجم جو وجوب
تعلق ارادہ الٰہیہ کی وجہ سے ہو اور اسی طرح جو امتناع عدم تعلق ارادہ الٰہیہ کی وجہ سے ہوتا ہے خواہ اسکو وجوب
بالغیر و امتناع بالغیر کہا جاوے یا یہ نظر کرکے کہ وجوب بالغیر و امتناع بالغیر وجوب و امتناع عقلی کی قسمیں
ہیں اور یہاں خود مقسم ہی صادق نہیں کیونکہ جو علت اس مقسم میں اثبات وجوب میں اور یقینا امتناع میں
ماخوذ و معتبر ہے وہ علت موجبہ ہے جو بدلیل مختار ہونے حق تعالیٰ کے اہل حق کے نزدیک غیر ثابت بلکہ
منفی و ثابت العدم ہے اور جب بنا ہی منعدم ہے تو مبنی بھی منعدم ہے اسکو وجوب عادی و امتناع عادی

کہا جاوے (وھو الحق عندی لان الامتناع العقلی والوجوب العقلی لا یستلزمان الایجاب بنافی الاختیار) بہرحال بدوں تعلق و بعدم تعلق سے وہ شے قدرت و اختیار سے خارج نہیں ہوجاتی گو اُسکا وقوع یا عدم وقوع کسی دلیل سے ابدیت کی طور پر ثابت ہوجاوے پس بعد تمہید ان مقدمات کی سمجھنا چاہیے کہ صدق مرتبہ کلام نفسی میں واجب غیر مقدور اور اُسکی ضد یعنی کذب اُس مرتبہ میں ممتنع غیر مقدور ہے للمقدمات الاولی والثانیۃ اور مرتبہ کلام لفظی میں مقدور ہیں صدق تو اسلئے کہ اُس کا فعل ہے للمقدمات الاولی والثانیۃ ایضًا اور اسکی ضد اسلئے کہ مقدور کی ضد ہے للمقدمات الثالثۃ والرابعۃ کیونکہ اگر اس ضد کو مرتبہ لفظی میں مقدور کہا جاوے تو دوسری ضد یعنی صدق بھی غیر مقدور ہوگا تو لازم آویگا کہ اللہ تعالیٰ نعوذ باللہ صدق پر بھی قادر نہیں حالانکہ صدق فی الکلام اللفظی صفت فعل کی ہے یا صفت فاعل کی باعتبار اُس فعل مقدور کی جیسا ظاہر ہے اور افعال مع اپنی صفات و آثار کے مقدور ہیں ھذا خلف البتہ چونکہ ثابت ہوچکا ہے کہ اسکے ساتھ کبھی تعلق ارادہ کا نہ ہوگا اسلئے ابدًا ابدًا اُسمیں احتمال وقوع کا نہیں اور امکان بمعنی احتمال کا قائل ہونا کفر ہے اور یہی معنی ہیں امکان کے جس سے عوام کو وحشت میں ڈالا ہے مگر تعجب اہل علم سے ہے کہ وہ کیوں ایسی تہمت اپنے مقابل پر لگاتے ہیں البتہ یہ کہا جاوے کہ چونکہ لفظ امکان عوام کے اعتبار سے موہم ہے اور موہم سے بچنا ضرور ہے لقولہ تعالیٰ لا تقولوا راعنا الآیۃ تو یہ ایک فقہی مسئلہ ہوجاویگا جو قابل تسلیم و عمل ہے لیکن اسکو مسئلہ کلامیہ میں کوئی دخل نہیں ہے بہرحال باوجود اس احتمال کے قطعًا منفی ابدی ہونیکے خارج من القدرۃ نہ ہوگا جیسا مقدمہ خامسہ میں ثابت ہوا۔ یہ ہے تقریر شافی کافی متصف کیلئے اب بعد اس تفسیل اور اسکی تقریر اور اُسکی دلیل کے اجزاء سوال کا جواب اسپر تطبیق کرنیکے بعد ہر ایک کے انطباق و عدم سے مفصلًا خود معلوم ہوجاویگا حاجت مستقلًا تعرض کرنیکی نہیں ہے اور جس تقریر کو آپنے دریافت کیا ہے وہ اسی کے اندر آگئی واللہ اعلم۔ اب ایک اور بات رہ گئی وہ یہ کہ کتب کلامیہ میں مزداریہ کا قول لکھا ہے اللہ قادر علی ان یکذب ویظلم تو اس میں اور مذہب مذکور میں کیا فرق ہوا جواب یہ ہے کہ اُن کے قول مذکور کے بعد یہ قول بھی ہے ولو فعل کان ظالما کاذبا۔ کذا فی شرح المواقف۔ پس یہ دوسرا قول تفسیر ہے پہلے قول کی پس مقصود مجموعہ قول ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ امور مرتبہ صفت میں مقدور ہیں جیسا صیغہ کاذبًا ظالمًا سے تعبیر کرنا جو صفت کیلئے موضوع ہے اس کا قرینہ اور اس پر دال ہے پس فرق دونوں میں یہ ہوا کہ مذہب سابق میں مرتبہ فعل کو مقدور کہا گیا ہے اور مذہب لاحق میں مرتبہ صفت کو مقدور کہا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ نعوذ باللہ

یہ امر قبیح حق تعالیٰ کی صفت بن سکتا ہو تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا ھذا ما عندی الآن لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا فقط ۱۳ محرم ۱۳۲۵ھ

چونتیسویں حکمت شرح کلام بیتی بین بعض المعقولین در قدرت حق تعالیٰ

برا خبار عن غیر الواقع از مولوی اسعد اللہ

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۴۸۰ سے شروع ہو کر صفحہ ۴۸۳ پر ختم ہوا ہے

پینتیسویں حکمت یعنی قول غزالی لیس فی الامکان ابدع مما کان

سوال - امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب میں لکھتے ہیں کہ جیسا کہ جیسا عالم پیدا ہوا اس سے بہتر غیر ممکن ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر نہ پیدا کرے تو عجز لازم آوے یا بخل اور یہ دونوں اسکے لئے محال ہیں - اس مضمون کا مطلب تحریر فرمایئے تاکہ موافق اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ میں آجاوے -

الجواب - یہ تقریر قدیما وحدیثا لوگوں پر مشکل ہوئی ہیں بتوفیقہ تعالیٰ کہتا ہوں کہ یہ نفی امکان کی باعتبار قدرت خالق تعالیٰ کے نہیں بلکہ باعتبار حالت مخلوق کے ہو کہ اس عالم کے مجموعی مصالح باعتبار اسکی استعداد خاص کے اس ہیئت موجودہ و نظام خاص پر موقوف ہیں اس معنی خاص کے افادہ کیلئے اس سے بہتر نظام ممکن نہیں پس رعایۃ المصالح الخاصۃ باعتبار الاستعداد الخاص ملزوم ہے اور ہیئت موجودہ اور نظام خاص لازم ہو اور انفکاک لازم کا ملزوم سے غیر ممکن اس معنی کی تعبیر سطور لکھی کہ اس سے بہتر غیر ممکن ہو - باقی خود استعداد خاص کا جو کہ قید ہو ملزوم کی اور شرط ہے لزوم کی بدل دینا یہ ممکن و مقدور ہے اور اس طور پر رعایت مذکورہ و ہیئت موجودہ میں انفکاک ممکن ہے اور یہی شان ہو کل لوازم و ملزوم اور ذواتیات کی جیسے انسان کہ ناطق اسکا ذاتی اور اورضاحک بالقوۃ مثلاً اس کا لازم ہے اور انسان سو ممتنع الانفکاک لیکن خود انسان ہی کا انتفا اور اسکے واسطے سے ناطق اور ضاحک کا انتفا یہ ممکن ہو اور یہ امر نہایت ظاہر ہو واللہ تعالیٰ اعلم - ۵ محرم ۱۳۲۳ھ

چھتیسویں حکمت تفصیل حکم رطوبت فرج

امداد الفتاوی حصہ ۴ کے مسئلہ مرقومہ تاریخ ۱۶ شوال ۱۳۳۴ھ میں جو کہ رسالہ الامداد

بابتہ محرم ۱۳۳۵ھ میں شائع ہوا ایک جواب طہارت رطوبت فرج کے متعلق لکھا گیا ہے۔ اس پر ایک دوست صاحب علم کا خط ذیل آیا۔ ایک دوسرا مسئلہ جسمیں جمہور کی ظاہراً مخالفت لازم آتی ہے اُس پر غور کر کے اشاعت اصلاح ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اس پرچہ مذکورہ کے صفحہ (۳۴) میں جو سوال سفیدی خارج از فرج کا ہے اس سے مراد وہ سفیدی ہے جو مرض سیلان الرحم میں خارج ہوتی ہے جیسا کہ مردوں کو مرض جریان میں ہوتا ہے جسے اصطلاح اطباء و فقہا میں ودی کہتے ہیں یہ بالاتفاق نجس اور وضو شکن ہے اور در مختار کی جو عبارت آپنے اس مسئلہ کے جواب میں نقل فرمائی ہے (ص۳۵) یہ اُسمیں وہ رطوبت مراد ہے جو فرج پر ہر وقت موجود رہتی ہے جیسے کہ انسان کے لب پر اور سطح سخلہ و جلد ولد پر جو رطوبت موجود رہتی ہے وہ پاک ہے فقط

جواب اس کا یہاں سے یہ لکھا گیا،

فی شرح الاسباب والعلامات بحث سیلان الرحم انه قد یعرض النساء ان یسیل من ارحامهن دائماً رطوبات عرض لهن سیلان المنی کما یعرض للرجال وتلك الرطوبات اما یکون تولدها فی الرحم نفسه اذا ضعفت القوة الغاذیة التی فیها واما فضول تصل الیها من جمیع البدن علی جهة الاستفراغ والتنقیة وفیه یستدل علی المنی بلونه فی البیاض وقوامه فی یسیر الغلظ وعدم العفونة الی قوله فلذلك یکون (ای المنی السائل) خالیا من العفونة بخلاف الرطوبات الفضلیة التی تصرفت فیها الحرارة الغریبة الی قوله واما سیلان المنی فقد ذکر اقسامه وفیه قبل ذلك فی تعریف الودی وهو رطوبة لزجة تسیل فی مجری البول عند ارادته (ای البول) الی قوله وهی اذا کثرت غلظت و سالت بعد البول ایضاً وفیه اما سیلان المنی وخروجه من غیر ارادة ای من غیر مزاولة جماع فیکون اما لکثرة المنی لقلة الجماع وکثرة تناول مولدات المنی واما لحدة المنی وحرافته واما الاسترخاء اوعیة المنی وبرد مزاجها وضعف قوتها الماسکة واما التشنج وتمدد لیعرض لعضل اوعیة المنی واما لضعف الکلیة ودوبان شحمها فی شدة الشهوة اوکثرة الجماع واما الفکر فی الجماع اوسماع من حدیثه اھ ملخصاً وفی رد المحتار علی قول در المختار رطوبة الفرج طاهرة عنده اھ ما نصه ای الداخل اما الخارج فرطوبته طاهرة باتفاق الی قوله فرطوبة کرطوبة الفم والانف والعرق الخارج من البدن ص۱۲۳ ج۱۔

ان عبارات سے امور ذیل مستفاد ہوئے ۱ جو رطوبت اکثر اوقات رحم سے سائل ہوتی ہے جسکو اصل سائل نے پوچھا ہے چنانچہ سوال میں اکثر کا لفظ مصرح ہے وہ ودی نہیں ہے جیسا کہ ودی کی تعریف مذکور فی العبارۃ الطبیۃ المذکورہ سے معلوم ہوئی ہے ۲ وہ رطوبت منی بھی نہیں ہے کہ سیلان منی ایسے اسباب سے ہے جو گاہ گاہ عارض ہوتے ہیں چنانچہ اسکے اسباب مذکورہ فی العبارۃ الطبیۃ المذکورہ سے معلوم ہوا اور اس رطوبۃ مسئولہ کا سیلان اکثر ہوتا ہے ۳ پس جب نہ وہ ودی ہے نہ منی اور ہے رطوبت سائلہ پس یہ وہ ہے جسکو اس عبارت میں ذکر کیا گیا ہے قد یعرض للنساء ان یسیل من ارحامھن دائما رطوبات او ردائما سے مراد وہی ہے جسکو اصل سائل نے بعنوان اکثر تعبیر کیا ہے چنانچہ ظاہر ہے اور یہ رطوبت وہ بھی نہیں جسکو اصل سائل نے بعنوان اکثر تعبیر کیا ہے چنانچہ ہوا اور یہ رطوبت وہ بھی نہیں جسکو سائل ثانی نے انسان کے لعاب سے تشبیہ دی ہے کیونکہ یہ تو بالاتفاق طاہر ہے چنانچہ عبارۃ فقہیہ مذکورہ میں مصرح ہے تو اسکو محل اختلاف کیسے کہہ سکتے ہیں پس یہ جب ودی ہے جیسا سائل متاخر کو شبہ ہوا اور نہ منی ہے اور مذی کا نہ ہونا ظاہر ہے تو اسکے نجس ہونیکے لئے ودی و منی کا نجس ہونا تو کافی ہے نہیں کوئی دوسری دلیل مستقل چاہئے اور نہ وہ رطوبت ہے جو رطوبت رحم کے حکم میں ہے جو کہ بالاتفاق طاہر ہے پس اسی رطوبت مغایرہ للودی والمنی و المذی والشبیہ باللعاب میں امام صاحب صاحبین مختلف ہیں اور پوچھا بتلا رکے اصل جواب میں قول بالطہارۃ پر فتوی دیا گیا جسپر سائل ثانی نے اسکے ودی ہونیکی بناء پر شبہ کیا یہن جب تقریر بالا میں اس بناء کا منہدم ہونا ثابت ہوگیا تو شبہ کا منعدم ہونا بھی ظاہر ہوگیا۔

(تنبیہ) اصل جواب کیوقت بوجہ طب نہ جاننے کے احقر کا ذہن اس تفصیل سے خالی تھا بعد ورود سوال ثانی کے تردد ہوا تو ایک مہمان دوست کے پتہ دینے پر شرح اسباب کی طرف رجوع کیا تو یہ تحقیق بالا ذہن میں آئی چونکہ عدم مہارت طب کا نقص اب بھی مجھ میں باقی ہے۔ دوسرے علماء سے جواب پر نظر کرا لیجاوے جو صحیح جواب معلوم ہو اسپر عمل کیا جاوے۔ ۲۰ ربیع الاول سنہ ۱۳۳۹ھ

سینتیسویں حکمۃ طریق ثبوت ہلال و تحقیق حکم خبر مع تفسیر حکایت رویت عید در سطح

اصل طریق اثبات رویت کا شہادت علی الرویۃ یا شہادت علی الشہادۃ یا شہادۃ علی قضاء الحاکم الشرعی ہے

۱ اٹھارویں حکمت کا یہ مضمون پہلے دیکھ لیا جاوے۔ ۲ وصرح بہذا التفسیر فی العالمگیریۃ فی قولہ ثم انما یلزم الصوم علی ... الفتیم ... الشہادۃ علی الطریق ... حب ... ای لا بلدۃ قدرا و اہلال رمضان قبلکم بیوم فصاموا و ہذا

حتی کہ شہادۃ علی رویۃ الغیر بھی حجۃ نہیں کذا فی الدر المختار و رد المختار۔ باقی استفاضہ کو جو حجت کہا ہے تو خود اسکو فی ذاتہ حجت نہیں کہا بلکہ علت اسکی یہ لکھی ہے لان البلدۃ لاتخلو عن حاکم شرعی عادۃ فلابد من ان یکون صومہم مبنیا علی حکم حاکمہم الشرعی فکانت تلک الاستفاضۃ بمعنی نقل الحکم المذکور الخ کذا فی رد المختار ج ۲ ص ۱۵۵ اور جہاں یہ علت متحقق نہ ہو وہاں حجت بھی نہ ہوگا۔ اور جمعرات کے روز ہی کی خبریں تو استفاضہ بھی نہیں ہوا اور جمعہ کے چاند میں شنبہ کی شب اور روز تک بذریعہ تاروں کے بعض کو استفاضہ کا شبہ ہوگیا تھا مگر تار دینے والوں کا بکثرت بے علم خود رائے غیر محتاط ہونا اور علماء سے رجوع نہ کرنا چونکہ معلوم ہے اسلئے وہ علت منتفی ہے لہذا احتجاج بھی منتفی ہے اگرچہ تار کو مثل خبر رسانی کے بھی قرار دیدیا جاوے مگر خود خبر رسانی میں جب یہ ہی شرط ہے تو تاروں میں کیوں نہ ہوگی پس اکثر جگہ ایسے تاروں کی بنا پر افطار کر ڈالنے میں غلطی عظیم ہوئی۔ واللہ اعلم ۱۲ شوال ۱۳۲۷ھ۔

سوال۔ رویت ہلال ماہ رمضان و ماہ شوال تلد برقی کی خبر پر معتبر ہے یا نہیں اور تار کی خبر پر روزہ رکھنا یا افطار کرنا جائز ہے یا ناجائز۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ اس کے قبل بندہ نے تار کو خط یا طبل و مدفع یعنی توپ پر قیاس کرکے اس باب میں ایک تقریر لکھی تھی جسمیں قبول خبر تار میں کچھ تفصیل و بعض شرائط کیساتھ تقیید تھی مگر اس سال یعنی ۱۳۲۷ھ کی رویت شوال کے متعلق تاروں پر عمل کرنے میں بے علموں اور کم علموں نے بے احتیاطیاں کیں اور ان سے جو فتن و شرور پیدا ہوئے انکو دیکھکر تجربہ ہوا کہ عوام ان قیود و شرائط کو ملحوظ نہیں کرسکتے و نیز اخبار متواترہ سے تحقیق ہوا کہ تار میں مختلف اقسام کی غلطی اور دھوکہ بھی زیادہ محتمل ہے۔ علاوہ خط سے بھی اَدوَن ہے کہ خط میں اسکے طرز سے کچھ تو معرفت کاتب کی ہوتی ہے پھر بھی الخط یشبہ الخط بعض احکام میں کہا گیا ہے اور تار میں تو اسکی بھی کوئی علامت نہیں و نیز طبل سحر و مدفع افطار سے بھی اضعف ہے کیونکہ ان کی ضرب ایک جماعت حاضرین کی مشارکت سے ہوتی ہے جسمیں جرأت تعمد خداع کی ابعد ہے تار میں یہ بھی نہیں ان امور پر نظر کرکے سداً للذرائع وحسماً للمادۃ اس تفصیل سے رجوع کرکے اب یہ حکم متعین سمجھتا ہوں کہ اس باب میں تار کی خبر اصلاً قابل اعتبار و لائق عمل نہیں ولھذا النظائر فی فن الفقہ منھا عدم جواز القضاء بعلمہ کما بسط القول فیہ فی الدر المختار و رد المختار ص ۳۳۲ و ص ۵۵۵ ج ۴ واللہ اعلم ۳ ذیقعدہ ۱۳۲۷ھ۔

ف۔ یہ تحریر اول ارادۃ الفتاوی مطبوعہ مجتبائی ۱۳۲۵ھ جلد اول صفحہ ۲۷ میں چھپی ہے اور اس کے تین سال بعد ایک اور تحریر متعلق علم تار لکھی اس تحریر پر وہ بھی اسکے ساتھ دیکھ لی جاوے۔

سوال متعلق حکم تار کے تھا جسکی عبارت نقل نہیں کی گئی۔

الجواب۔ اول دو مسئلہ بطور تمہید کے لکھے جاتے ہیں پھر جواب سوالات کا عرض کیا جائیگا۔

اول مسئلہ یہ ہے کہ تار دلالت وضعیہ غیر لفظیہ میں مشابہ خط کے ہے اور اس فرق کے لحاظ سے کہ خط میں خود علامت ممیزہ موجود ہے اور تار میں یہ مفقود ہے یہ بنسبت خط کے توپ اور طبل وغیرہ کیساتھ زیادہ مشابہ ہے اور خط کا حکم یہ ہے کہ امور ملزمہ میں باستثناء مواضع معدودہ ضرورت شدیدہ بشرط امن عن التزویر مثل فرامین شاہی وغیرہا کے بدون اقرار کاتب یا قیام بینہ حجۃ نہیں اور امور غیر ملزمہ میں اگر قرائن صدق وصحت کے مجتمع ہوں جس سے نسبت الی الکاتب مظنون ہو جائے حجۃ ہے ورنہ نہیں اور توپ وغیرہ کا حکم بھی ایسے امور میں یہی ہے کہ ظن صحت میں معتبر ہے ورنہ نہیں پس خبر ہلال فطار میں کہ ہمارے دیار میں بوجہ والی مسلم نہ ہونیکے محض ذہلال پر بلا اشتراط شہادت اُسکا مدار ہوتے ہیں مثل اخبار ہلال صوم کے امور ملزمہ سے ہے اگر فقدان علامت تار دہندہ و توسط غیر مسلم کی سی شخص کے اعتبار سے مانع غلبہ ظن ہو اُسکو مطلقاً عمل جائز نہیں اور جسکے اعتبار سے مانع نہ ہو مثل نطق کے صحو میں اخبار کثیرہ متواترہ اور غیم میں اخبار عدلین پر عمل جائز ہے۔ اور چونکہ کلام ہلال عید میں ہے اسلئے خبر واحد کسی طرح عمل جائز نہیں (تتمہ سابق الدلائل علی ہذہ الدعاوی) امداد الفتاوی جلد اول صفحہ ۱۷۲۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے طریق اثبات رویۃ کا شہادۃ علی الرویۃ یا شہادۃ علی الشہادۃ یا شہادۃ علی قضاء الحکم الشرعی ہے حتی کہ شہادۃ علی رویۃ الغیر بھی حجۃ نہیں کذا فی الدر المختار ورد المحتار باقی استفاضہ کو جو حجۃ لکھا ہے تو خود اُسکو فی ذاتہ حجۃ نہیں کہا بلکہ علت اُسکی یہ لکھی ہے لان البلدۃ لا تخلو عن حاکم شرعی عادۃ فلابد من ان یکون صومهم مبنیا علی حکم حاکمهم الشرعی فکانت تلک الاستفاضۃ بمعنی نقل الحکم المذکور الخ کذا فی رد المحتار جلد دوم صفحہ ۱۵۰ اور جہاں یہ علت متحقق نہ ہو وہ حجۃ بھی نہ ہوگا۔ بعد اس تمہید کے اب سوالات کا جواب دیا جاتا ہے۔

ع۱ اس ایک یا متعدد تار کا مضمون دیکھنا چاہئے کہ کیا ہے اگر یہ ہے کہ یہاں چاند ہوا ہے یا فلاں شخص نے دیکھا ہے یا بہت آدمیوں نے دیکھا ہے اور اکثر تاروں کا ایسا ہی مضمون ہوتا ہے تب تو معتبر نہیں اگرچہ کتنے ہی تار ہوں اور اگر یہ مضمون ہے کہ میں نے دیکھا ہے یا فلاں شخص نے میرے سامنے اپنا دیکھنا بیان کیا یا یہاں کے فلاں حاکم شرعی یا عالم ومفتی نے قبول کرلیا ہے یا یہاں عید ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر ایک تار ہے

تو عمل جائز نہیں کیونکہ کلام ہلال عید میں ہے اور اگر دو تین ہیں اور بادل نہیں تھا تب بھی عمل جائز نہیں اور اگر دو تین تار بادل کی حالت میں آئے مگر تار دینے والے معتبر نہیں یا شناسا نہیں تب بھی عمل جائز نہیں اور اگر بادل کی حالت میں دو تین معتبر لوگوں کے آئے یا بدون بادل آٹھ دس آگئے اور مضمون وہ ہے جو آخر میں لکھا ہے کہ میں نے دیکھا ہے الخ تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر دل گواہی دے کہ اسمیں کذب اور خطا نہیں ہوئی تو عمل جائز ہے اور اگر دل گواہی نہ دے تو عمل جائز نہیں اور جہاں کوئی عالم محقق ہو وہاں عوام کے دل کی گواہی معتبر نہیں عالم کے دل کی گواہی اور ان کا فتویٰ حجت ہے۔ اور عوام کو خود رائی کرنا یا فتوے کے خلاف کرنا جائز نہیں اور ایک جگہ کے تار کی خبر جو دوسری جگہ بذریعہ تار دی جاتی ہے چونکہ اسکا مضمون ایسا نہیں ہوتا جس کا معتبر ہونا اوپر بیان کیا ہے اسلئے وہ بھی معتبر نہیں ہے اور یہی تفصیل صورتوں کی اور حکم کی خط میں بھی ہے عبارۃ سابقہ متضمنہ حکم تار میں ہر جگہ بجائے لفظ تار لفظ خط رکھ دیا جاوے تو خط کے سب احکام کی تعیین ہو جاویگی۔

۲۔ جو طرق خبر کی حجت ہونیکے نمبر ۱ میں مذکور ہوئے ہیں چونکہ ان ممالک کے تاروں کے آنے یا منگانے میں ان کی رعایت نہیں کی جاتی لہذا وہ حجت نہیں البتہ اگر قواعد شرعیہ کی پوری رعایت ہو تو واقعہ جزئیہ کو عین وقت پر کسی عالم سے رجوع کر کے حکم شرعی پوچھ لیا جاوے اور صرف اختلاف مطالع حنفیہ کے نزدیک مانع قبول نہیں۔

۳۔ چونکہ معاملات و دیانات میں فرق ہے اسی طرح شہادۃ و اخبار میں بھی فرق ہے اسلئے معاملات میں عدم اعتبار شہادۃ مطلقاً مستلزم نہیں دیانات میں عدم اعتبار مطلقاً کو بلکہ اسمیں تفصیل ہوگی جو نمبر ۱ میں مذکور ہوئی۔

۴۔ جس طرح تار کے مضمون میں تفصیل ہے اسی طرح خط کے مضمون میں بھی ہے جو نمبر ۱ میں بسط کیساتھ مذکور ہو چکی ہے فقط واللہ اعلم ۸ شعبان ۱۳۲۹ھ

۳۸ اڑتیسویں حکمت تفصیل بیع سمک در تالاب

سوال تالاب میں مچھلی فروخت کرنے کے مسئلہ کی کیا تحقیق ہوئی جائز ہے یا ناجائز مطلع فرما کر سرفراز فرماویں اگر ناجائز ہو تو فتح القدیر کی روایت کو معنی اور اگر جائز ہو تو جواز کتابوں میں ناجائز لکھا ہے اسکی کیا توجیہ فقط

الجواب - ولا یجوز بیع السمک قبل ان یصطاد لانہ باع ما لا یملکہ ولا فی حظیرۃ اذا کان لا یؤخذ الا بصید لانہ غیر مقدور التسلیم ومعناہ اذا اخذہ ثم القاہ فیہا ولو کان یؤخذ

من غير حيلة جاز الا اذا اجتمعت فيها بانفسها ولم يسد عليها المدخل لعدم الملك هدايه اخيرين اول باب البيع الفاسد وايضا فيها اخر المسائل المنثورة واذا فرخ طير في ارض رجل فهو لمن اخذه وكذا اذا باض فيها وكذا اذا تكنس فيها ظبي الى قوله وصاحب الارض لم يعد ارضه لذلك فصار كنصب شبكة للجفاف وكما اذا دخل الصيد داره او وقع ما نثر من السكر والدراهم في ثياب لم يكن له ما لم يكفه او كان مستعدا له اه وفي فتح القدير على القول الاول المذكور للهداية فان كانت له حظيرة فدخلها السمك فاما ان يكون اعدها لذلك او لا فان كان اعدها لذلك فما دخلها ملكه وليس لاحد ان ياخذه وان لم يكن اعدها لذلك لا يملك ما يدخل فيها فلا يجوز بيعه لعدم الملك الا ان يسد الحظيرة اذا دخل فيملكه ولو لم يعدها لذلك ولكنه اخذه ثم ارسله في الحظيرة ملكه اه مختصرا بنا بر روایات مذکورہ کے اس مقام میں دو کلام ہیں ایک مچھلی کے مملوک وغیرہ مملوک ہونیکے متعلق دوسرا اسکے جواز بیع و عدم جواز کے متعلق سو امر اول میں تین صورتیں ہیں اور ہر صورت کا جدا حکم ہے ایک صورت یہ کہ مچھلی پکڑ کر یا خرید کر تالاب میں چھوڑ دے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مچھلی اور اسکی نسل سب اس چھوڑنے والے کی مملوک ہیں دوسرے کو بلا اذن پکڑنا درست نہیں۔ دوسری صورت یہ کہ خود پکڑ کر یا خرید کر نہیں چھوڑی لیکن مچھلیوں کے آنیکی کوئی خاص تدبیر کی ہو یا آجانے کے بعد اُن کے روک لینے کا کوئی خاص سامان کیا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ اس اعداد اور اس سامان انسداد سے بھی اس شخص کی ملک ہو جاتی ہے مگر صرف نیت کر لینے کو اعداد نہ کہیں گے لان معناہ سامان کردن لا محض قصد کردن تیسری صورت یہ کہ ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہیں ہوئی بلکہ قدرتی طور پر مچھلیاں پیدا ہو گئیں یا آگئیں نہ اُن کے جمع کرنیکا کوئی اہتمام کیا اور نہ اُن کے منع یعنی روک دینے کا کوئی انتظام کیا اس کا حکم یہ ہے کہ قبل پکڑنے کے کسی کی ملک نہ ہو گی۔ یہ تو امر اوّل میں تفصیل تھی اور امر دوم میں تفصیل یہ ہے کہ جن صورتوں میں کہ مچھلی داخل ملک ہی نہیں ہوئی اُنمیں تو بدون پکڑے ہوئے بیع کرنا مطلقاً جائز نہیں اور جن صورتوں میں داخل ملک ہو گئی اُنمیں دیکھنا چاہئے اگر پکڑنے کیلئے کچھ حیلہ و تدبیر کی ضرورت ہے تب بھی بیع جائز نہیں لانہ غیر مقدور التسلیم اور اگر بلا کسی تدبیر کے پکڑنا آسان ہو تو بیع جائز ہے مثلاً کسی چھوٹے گڑھے یا برتن میں ہو کر ہاتھ ڈال کر پکڑ سکیں اور جن کتب میں مطلقاً ناجائز لکھا ہے مراد اس سے خاص صورتیں عدم جواز کی ہیں۔ ۲۹ ذی الحجہ سنہ ۱۳۴۷ھ

سوال - ولا یجوز بیع السمک قبل ان یصطاد لانہ باع ما لا یملکہ ولا فی حظیرۃ اذا کان لا یؤخذ الا بصید لانہ غیر مقدور التسلیم ومعناہ اذا اخذہ ثم القاہ فیہا ولو کان یؤخذ من غیر حیلۃ جاز الا اذا اجتمعت فیہا بانفسہا ولم یسد علیہا المدخل لعدم الملک۔ **زید** الا اذا اجتمعت فیہا سے حظیرۂ صغیرہ مراد لیتا ہے اور اپنے استدلال میں عبارت عنایہ کو جو اسکی شرح ہے پیش کرتا ہے قولہ اذا اجتمعت الخ استثناء من قولہ جاز یعنی الحظیرۃ اذا کانت صغیرۃ تؤخذ منہا من غیر حیلۃ جاز الا اذا اجتمعت فیہا بانفسہا ولم یسد علیہا المدخل فانہ لا یجوز لعدم الملک وھو استثناء منقطع لکونہ غیر مستثنی من الماخوذ الملقی فی الحظیرۃ والمجتمع بنفسہ لیس بداخل فیہ وفیہ اشارۃ الی انہ لو سد صاحب الحظیرۃ علیہا ملکہا اما بمجرد الاجتماع فی ملکہ فلا کما لو باض الطیر فی ارض انسان او فرخت فانہ لا یملک لعدم الاحراز اس بنا پر اس اطراف میں جو تالاب ہوتے ہیں جنکو یہاں کے عرف میں پوکھرا بولتے ہیں ان کی بیع سمک کو باطل ٹھہراتا ہو کیونکہ یہ حظیرۂ کبیرہ ہیں اور ان تالابوں کی مقدار مختلف ہوتی ہے کوئی تالاب بیس بیگہ کا اور کوئی اس سے بھی زیادہ اور کوئی آٹھ بیگہ اور کوئی دس بیگہ کا غرضکہ اسکی کوئی خاص مقدار معین نہیں ہو اور پھر اسمیں بھی دو طرح کے تالاب ہیں بعض تو متصل ندی کے جنکا مدخل اُس ندی میں ہوتا ہے اور بعد بارش کے اُسکے مدخل کو باندھ دیتے ہیں یا خود بخود اُس مدخل سے ندی کا پانی متصل ہوجاتا ہو اور بعض تالاب وہ ہیں جو بعد بارش کے پانی سے بھر جاتے ہیں اور ادھر اُدھر سے مچھلیاں آجاتی ہیں۔ اب پوچھنا یہ ہے کہ ان دونوں قسموں کے تالاب کا حکم جداگانہ ہو یا ایک یعنی مالک زمین تالاب ان دونوں کی مچھلیوں کو اپنی ملک سمجھکر عند الشرع فروخت کرسکتا ہو یا نہیں۔ **عمر و زید** اس شرح عنایہ کی وجہ سے یہ سمجھ رہا ہو کہ جو تالاب کہ جنکی مقدار پہلے مذکور ہوئی ہو حکم حظیرۂ صغیرہ کا نہیں رکھتے لہذا بصورت تالاب کی مچھلیاں بوجہ سد مدخل کے مالک زمین کو فروخت کرنا اور دوسروں کو منع کرنا درست نہیں جانتا ہو اور عبارت (عینی) وقید بہ لانہ لو سد موضع الدخول حتی صار بحیث لا یقدر علی الخروج فقد صار اخذا لہ بمنزلۃ ما لو وقع فی شبکتہ فیجوز بیعہ کو حظیرۂ صغیرہ پر محمول کرتا ہے تاکہ عینی اور عنایہ میں موافقت ہوجائے **زید** کا اس عبارت مذکورہ سے یہ سمجھنا صواب ہو یا خطا اور دوسرا استدلال میں بہشتی زیور اور صفائی معاملات جسمیں تالاب کی مچھلیوں کی بیع مطلقاً باطل و حرام ٹھہرائی گئی ہو پیش کرتا ہے اور زید یہ بھی کہتا ہو کہ حظیرہ صغیرہ جسے عمر ادعی تو زمین

چاہے کسی کی ہو باندھنے والا ہی مالک سمجھا جائیگا نہ کہ صاحب زمین جیسا کہ عنایہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے وفیہ اشارۃ الی انہ لو سد صاحب الخطیرۃ علیہا ملکہا اما بمجرد الاجتماع فی ملکہ فلا کما لو باض الطیر فی ارض انسان او فرخت فانہ لایملک لعدم الاحراز۔ اور حظیرہ صغیرہ کی مدخل کو جب بند کر دیا جاوے تو مالک اسکا باندھنے والا ہی اسی طرح اگر کبیرہ ہو تو محض بند ڈالدینے سے باندھنے والا مالک ہو جاتا ہے یا نہیں اگر مالک ہو جاتا ہے تو ایک ندی فرض کیجائے کہ خط (ا) سے نکلی اور کئی کوس تک جاکر کسی بڑے دریا میں ملگئی اب اُس ندی کو چار یا پانچ کوس کے بعد عرضاً باندھ دیا تو جسقدر آب محاط کے اندر مچھلیاں ہیں اُن سے زید لوگوں کو روک سکتا ہے اور مالک اُس کا عند الشرع قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اور حظیرۂ صغیرہ کی عند الشرع کیا مقدار ہے۔

الجواب۔ یہاں دو حکم الگ الگ ہیں ایک تو مچھلی کا ملک میں داخل ہونا۔ دوسرا ملک میں داخل ہونیکے بعد بیع کا جائز ہونا سو حکم اول کیلئے قبضہ و احراز شرط ہے جسکی ایک صورت یہ ہے کہ مچھلی کو پکڑ کر ڈالدے اور ایک صورت یہ ہے کہ اُن کے از خود جمع ہو جانیکے بعد بند لگادے جس سے وہ خروج پر قادر نہوں عینی کی عبارت مذکورہ فی السوال اسکے متعلق ہے اور اسمیں صغیرہ و کبیرہ کی کوئی قید نہیں۔ اور حکم ثانی کیلئے قدرت علی التسلیم شرط ہے جسکی ایک صورت یہ ہے کہ حظیرہ سے نکالکر کسی ظرف میں رکھی ہوئی ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حظیرہ صغیرہ میں ہو کہ جب چاہیں بلا تکلف پکڑ لیں عنایہ کی عبارت مذکورہ فی السوال اسکے متعلق ہے اور اسمیں صغیرہ کی قید ہے پس عینی اور عنایہ میں تطابق موقوف نہیں ہے اسپر کہ عینی میں بھی صغیرہ مراد لیا جاوے پوری عبارتیں دیکھنے سے یہ امر بالکل واضح ہے پس جو کھرے جنکا ذکر سوال میں ہے اُن میں تفصیل یہ ہے کہ جو ندی سے متصل ہیں اور ندی سے اسمیں مچھلی آنیکے بعد اُسکے مدخل کو بند کر دیتے ہیں اسکی مچھلی ملک میں داخل ہو جاتی ہے کما ذکر فی العنایۃ والعینی او سد صاحب الحظیرۃ علیہا ملکہ اھ و لو سد موضع الدخول حتی صار بحیث لا یقدر علی الخروج فقد صار آخذا لہ اھ اور جو بند نہیں کیا خود ندی سے اُس کا اتصال جاتا رہا تو اسمیں دیکھنا چاہئے کہ اُس تالاب کو آیا اس غرض کیلئے پہلے سے مہیا کیا گیا تھا یا نہیں اگر مہیا کیا گیا تھا تو بدون بند کئے ہوئے بھی ملک میں داخل ہو جاویگی ورنہ نہیں فی فتح القدیر فان کانت لہ حظیرۃ فدخلہا السمک فاما ان یکون اعدہا لذلک اولا فان کان اعدہا لذلک فما دخلہا ملکہ ولیس لاحد ان یاخذہ الی قولہ وان لم یکن اعد لذلک لا یملک ما یدخل فیہا فلا یجوز بیعہ

لعدم الملک الخ اور جو ندی ہی متصل نہیں بارش کے پانی سے بھر جانے میں اور مچھلیاں بانو ان میں پیدا ہو جاتی ہیں یا ادھر ادھر سے جمع ہو جاتی ہیں اُن میں بند لگانے کا تو تحقیق ہی نہیں ہوتا اب صرف یہ دیکھا جاویگا کہ آیا اسکو پہلے سے اس کام کیلئے مہیا کر رکھا تھا یا نہیں صورت اولی میں مچھلی ملک میں داخل ہو جاوینگی اور صورت ثانیہ میں نہیں وقد ذکر دلیلہ انفا۔ یہ تو تفصیل ہوئی مچھلیوں کے مملوک وغیر مملوک ہونے میں اب جواز بیع یعنی صحتہ وعدم فساد کیلئے مملوک ہونے کے بعد یہ شرط ہے کہ وہ مقدور التسلیم ہو چونکہ حظیرہ کبیرہ میں یہ قدرت نہیں ہو اسلئے اسکے حظیرہ کا صغیرہ ہونا شرط ہوگا چنانچہ فتح القدیر میں بھی بعد عبارت لیس لاحدان یاخذہ کے جو کہ دال ہو سمک کے مملوک ہو جانے پر یہ عبارت ہے ثم ان کان یوخذ بغیر حیلۃ اصطیاد جاز بیعہ لانہ مملوک مقدور التسلیم مثل السمکۃ فی جب وان لم یکن یؤخذ الا بحیلۃ لا یجوز بیعہ لعدم القدرۃ علی التسلیم عقیب البیع اھ باقی بہشتی زیور وصفائی معاملات کی عبارت مختصر اور متعلق بعض صورتوں کے ہو اُس سے شبہ نکرنا چاہئے اُن دونوں میں تفصیل نہیں لکھی ہے بلکہ اکثر الوقوع صورتوں کو لکھدیا۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر حظیرہ کی (صغیرۃ کانت او کبیرۃ کما مر) زمین کسی کی ہو اور بند ڈالنے والا دوسرا شخص ہو تو اسمیں تفصیل یہ ہے کہ اگر زمین والے نے اُس زمین یا حظیرہ کو اسکے لئے مہیا کر رکھا تھا تو اُس سو وہی مالک ہوگا بند ڈالنے والا مالک نہ ہوگا اور اگر اُس نے مہیا نہیں کر رکھا تھا تو مقتضا قواعد کا یہ ہے کہ یہ بند ڈالنے والا مالک ہو جاوے اور اگر اسمیں اختلاف ہو تو زمین والے کا قول معتبر ہوگا کہ میں نے مہیا کر رکھا تھا اور جس صورت میں بند ڈالنے والا مالک ہو جاوے تو مالک زمین کو اسپر جبر جائز ہے کہ فوراً میری زمین خالی کر دو کہ غیر کی ملک کو مشغول کرنا بدون اُسکی رضا کے جائز نہیں اور ندی مذکور فی آخر السوال کو عرضاً باندھ دینے کی صورت سمجھ میں نہیں آئی مگر قواعد مذکورہ فی الجواب سے اُس کا حکم نکال لینا چاہئے اور حظیرہ صغیرہ کی حد کسی پیمایش سے نہیں ہو یہی حد ہے کہ یمکن الاخذ منہا بلا تکلف واحتیال کما فی العنایۃ اول عبارتہا المذکورۃ فی السؤال۔ ۲۰ صفر ۱۳۳۳ھ

۳۹ انتالیسویں حکمت تحقیق مذہب مالک رح در مسئلہ مفقود

فی الدر المختار کتاب المفقود قلت وفی واقعات المفتین لقدری افندی معزیا للقنیۃ انہ انما یحکم بموتہ بقضاء لانہ امر محتمل فما لم ینضم الیہ القضاء لا یکون حجۃ بیں امراۃ المفقود

ہیں خواہ مذہب حنفیہ کا راجح ہو خواہ مالکیہ کا کہ یہ بحث آخر متعلق خلافیات ہے لیکن ضرورت میں جو حنفیہ نے اسپر عمل جائز لکھا ہے تو اُس کا یہ مطلب نہیں کہ محض فتویٰ عمل کیلئے کافی ہے بلکہ اُسمیں حسب روایت بالا انضمام قضاء قاضی مسلم کی ضرورت ہو پس عمل کی یہی صورت ہوسکتی ہے کہ کسی مسلمان حاکم کے اجلاس میں یہ واقعہ پیش کیا جائے اور وہ کہدے کہ میں اس مفقود کی موت کا حکم کرتا ہوں اس حکم کے بعد وہ عورت عدت وفات کی پوری کرے اسوقت دوسرے شخص سے نکاح جائز ہوگا واللہ اعلم۔

خلاصہ سوال۔ از نکاح زن آنکہ زوج آں مفقود باشد۔

خلاصہ جواب۔ نزد حنفیہ بروایت چہار سال بموجب قول امام مالک رح عمل جائز است بشرط قضاء قاضی

تسامح در نقل عبارت قدری آفندی در سند قضاء قاضی

اصلاح تسامح تلفیق درمیان دو مذہب بالاجماع باطل ست وان الحکم الملفق باطل بالاجماع ۱۲ درالمختار جلد ا صـــ ہرگاہ دربارہ زوجہ مفقود مذہب امام مالک رح اختیار کردہ دریں بارہ تمام شرائط از قضاء قاضی وغیرہ مذہب او رعایت باید کرد از کتب او یا از کتب مذہب موافق کہ حوالہ کتب او دہند بابت جمیع شرائط حکم باید کرد وانہ یجوز العمل بما یخالف ما عملہ علی مذہبہ مقلدا فیہ غیر امامہ مستجمعا شروطہ ۱۲ ردالمحتار جلد ا صـــ پس مجیب مدظلہ در ما نحن فیہ حکم بر مذہب امام مالک رح کردہ است وضرورت شرط قضاء قاضی از مذہب حنفیہ آوردہ است کہ بعد موت اقران یا بعد مدت کہ مفوض الی الامام است قاضی حکم کند ودریں بارہ روایت قدری آفندی صاحب ردالمحتار سند آوردہ است ثم رأیت عبارۃ الواقعات عن القنیۃ ان ھذا ای ما روی عن ابی حنیفۃ رح من تفویض موتہ الی رای القاضی نصرانہ انما یحکم بموتہ بقضاء لانہ امر محتمل الخ ردالمحتار جلد ۳ صـــ ۵۱۲ قدری آفندی ۲ پس تلفیق حاصل ست وآں بالاجماع باطل ست واجب بود بر مجیب قدس سرہ کہ از مذہب امام مالک بابت ضرورت وعدم ضرورت قاضی سند تحریر فرمودند وایں روایت را در بسیار جا از یں فتاویٰ سند آوردند تمام را قیاس بریں باید کرد و نزد بندہ کدام کتاب مذہب امام مالک موجود نیست مگر فتویٰ اہل علم موجود ست بعینہ درج ست از کتب مذہب امام مالک رح معلوم میشود کہ تفریق باید کرد .... وتفریق کنندہ اگر قاضی نباشد جماعت مسلمین تفریق کنند وایں کافی ست ولزوجۃ المفقود الرفع الی القاضی والوالی والی الوالی والا فجماعۃ المسلمین ۱۲

شرح خلاصہ دردیر فی مذہب الامام مالک ہے فقط واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

فائدہ فقہیہ متعلقہ مسئلہ مفقود بر مذہب امام مالکؒ

اس مذہب کی ایک معتبر کتاب شرح الشیخ الدردیر علی مختصر الشیخ الخلیل ص ۳۹۹ موجود کتب خانہ دیوبند میں اس مسئلہ میں یہ تفصیل نظر سے گذری کہ زوجہ مفقود کی چار حالتیں ہیں ایک یہ کہ دارالاسلام میں ہو اور مفقود اتنا مال چھوڑ گیا ہو کہ اس عورت کے نفقہ کا انتظام اس سے ہو سکے۔ دوسری یہ کہ دارالاسلام میں ہو اور نفقہ کا انتظام اسکے مال سے نہ ہو سکے۔ تیسرے یہ کہ دارالکفر میں ہو اور مفقود کے مال سے نفقہ کا انتظام ہو سکے چوتھی یہ کہ دارالکفر میں ہو اور نفقہ کا انتظام اسکے مال سے نہ ہو سکے صورت اوّل کا حکم یہ ہے کہ عورت حاکم اسلام سے استغاثہ کرے ورنہ جماعت مسلمین سے رجوع کرے اور حاکم یا جماعۃ مسلمین اس مفقود کی خوب اہتمام سے تلاش کریں اگر خبر نہ معلوم ہو اسوقت چار سال کی مہلت مقرر کریں اور چار سال کے بعد بھی اگر پتہ نہ لگے تو پھر عورت عدت وفات پوری کرے اور نکاح ثانی کر سکتی ہے اور دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ عجز عن النفقہ کے سبب منجانب حاکم شرع یا نائب حاکم طلاق واقع کر دیجاوے اور عدت طلاق پوری کرے۔ اور تیسری صورت کا حکم یہ ہے کہ مرد کی ستر سال کی عمر تک انتظار کریں اور چوتھی صورت کا حکم مثل دوسری صورت کے ہے اسی طرح خوف زنا میں بھی یہی حکم ہے۔ یہ حاصل ہے اسکی عبارت کا تطویل کے سبب عبارت نقل نہیں کی بعد اسکے نقل کرنے کے غرض یہ ہے کہ بعض اہل فتویٰ جو زوجہ مفقود کیلئے علی الاطلاق چار سال کے انتظار کا حکم دیدیتے ہیں یہ اس مذہب کے بھی خلاف ہے واقعہ میں سب صورتوں کی تحقیق کر لینا ضروری ہے اور اشتراط قضاء قاضی کی بحث اسکے علاوہ ہے۔ کتبہ اشرف علی ۲۵ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

سوال ۔ زید عرصہ دس سال سے مفقود الخبر ہے اسکی موت وحیات کی کچھ خبر نہیں ملتی ہے حتی الوسع تلاش کی گئی کچھ پتہ نہیں ملتا۔ ہندہ زوجہ اس کی نوجوان ہے۔ زمانہ کی حالت نازک دیکھکر اس کے والد صاحب اور برادر صاحب کا ارادہ ہے کہ اس کا عقد ثانی کسی دوسرے شخص نیکبخت کے ساتھ کر دیا جاوے اور فتاویٰ رشیدیہ میں شاید یہ لکھا ہے کہ امام مالک صاحبؒ یا امام شافعی صاحبؒ کے یہاں یہ درست ہے کہ اس قدر مدت کے بعد اس کا عقد کر دیا جاوے اور ضرورتاً حنفی المذہب بھی اس مسئلہ پر عمل کر سکتے ہیں۔ لہٰذا التماس ہے کہ حضور والا کا اس مسئلہ میں کیا ارشاد ہے تاکہ اسکے موافق اس کا عمل درآمد کیا جاوے۔

الجواب فی شرح الزرقانی المالکی علی موطا الامام مالک رح فی عدۃ التی تفقد زوجها ما نصه وضعفہ الاول (ای الوجه الاول للتحدید باربع سنین) بقول مالک لو اقامت عشرین سنة ثم رفعت یستانف لها الاجل ثم قال والثانی (ای الوجه الثانی) لقول مالک انها تستانف الاربع من بعد الیاس وانها من یوم الرفع ثم قال فلا سبیل لزوجها الاول الیها اذا جاء او ثبت انه حی لان الحاکم اباح للمرأة الزواج الی قوله ثم رجع مالک عن هذا قبل موته بعام وقال لا یفتیها علی الاول لا دخول لثانی غیر عالم بحیاته ثم قال و فرق بینها (ای المرأة یطلقها زوجها وهو غائب عنها الخ) وبین امرأة المفقود بانه لم یکن فی هذہ امر ولا قضیة من حاکم بخلاف امرأۃ المفقود فکان فیها قضاء من الحاکم اھ

اس عبارت میں چار جگہ تصریح ہے کہ مفقود کی بی بی امام مالک رح کے مذہب میں بدون قضاء قاضی یعنی بدون حکم حاکم اسلام کے نکاح ثانی نہیں کر سکتی پس امام مالک رح کے قول پر عمل کرنا یہ ہے کہ اس قید پر بھی عمل ہو اور جب ایسا نہ کیا جاوے تو نکاح ثانی ناجائز ہے اور ظاہر ہے کہ اب کوئی اس کا اہتمام نہیں پس ایسے نکاح ان کے مذہب پر بھی جائز نہیں ہیں۔ ۲۶ رمضان ۱۳۳۲ھ

چالیسویں[عہ] حکمت تحقیق شبہات متعلقہ مضمون القاسم بابت دعائے میت

سوال۔ فخر اقران یادگار بزرگان جناب مولانا اشرف علی صاحب مدت فیوضکم کمترین بعد سلام مسنون گذارش پرداز ہے جناب کی ہمت باصلاح امت ہر نوع قابل شکر گذاری ہے بندہ کو اپنی کم فہمی اور قلت اعتنا بامور دینی سے آپ کے بعض مضامین پر کچھ شبہے ہو جایا کرتے ہیں مگر بوجوہ مذکورہ و تشغل مشاغل فاسدہ دنیویہ وقت کیساتھ ہی رفت و گذشت ہو جاتے ہیں بعض دفعہ استفہاماً و استفادۃً کچھ عرض بھی کرنا چاہتا ہوں، مگر وجوہ مسطورہ کیساتھ میری علمی بے بضاعتی اور اخلاصی فرومائیگی دست کشی پر آمادہ ہو جاتی ہے۔ ان دنوں شعبان کے القاسم کے صفحہ ۱۴۰ و صفحہ ۱۶۱[عہ] کے دیکھنے سے پھر وہی کیفیت پیدا ہوئی وجوہ مذکورہ تو اب بھی مانع عرض حال ہیں مگر ۲۹ رجب گذشتہ کو چند منٹ کی حصول نیاز

عہ۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل کتاب حیلہ ناجزہ میں دیکھی جاوے ۱۲۔

عہ۔ یہ عبارت جواب کے حاشیہ میں پوری منقول ہے ۱۲۔

مقام اس دفعہ معروضہ کی تقریب کرتی ہوئی نظر آتی ہے لہذا نہایت ادب سے پھر گزارش ہے بندہ
آپ کے مضمون ص۱۴۵ القائم کے اس جملہ کو نہیں سمجھ سکا اور اگر مقصود اس عمل سے حق تعالیٰ ہے اور ان
بزرگ کو محض ثواب بخشنا ہے تو وہ اس حد تک (یعنی شرک تک) تو نہیں پہونچا اور ظاہراً جائز بھی ہے مولانا
آپ مضمون شرط کو لفظ مقصود اور لفظ محض سے اتنا مضبوط و محفوظ فرما چکے ہیں کہ یہ عمل وعقیدہ ہر
حد امارت سے دور اور ظاہراً باطناً جائز اور مستحسن ہو گیا۔ پس یہی جواب شافی ہونا چاہئے تھا نہ کہ وہ اس
حد تک تو نہیں پہونچا الخ اور نہ اس محفوظ و مضبوط مقدمہ سے کوئی استدراک ہو سکتا ہے اور جناب
اپنی تفتیش اور معلوم جبالی کے واسطے جدا مسئلہ قائم فرما سکتے تھے حاشا وکلا کہ مجھے آپ کے بیان سے
کوئی مزاحمت یا سیاق سے کوئی مناقشہ مد نظر ہو مگر آپ کے اس بیان سے اس مسئلہ کا مفہوم جو میں سمجھ سکا
ہوں وہ یہ ہے کہ جس صدقہ نافلہ میں مقصود فقط حق تعالیٰ ہو اور بزرگوں کو محض ثواب بخشنا ہو وہ
کبھی برا اور گناہ ہے اور ظاہراً جائز اور باطناً منع ہے مولانا مجھے اپنی کم و بیش معلومات میں
ایسا کوئی مسئلہ معلوم نہیں ہوتا جسکو ظاہر شرع نے جائز قرار دیا ہو اور وہ بغیر عروض کسی فاسد
خارجی کے ناجائز ہو سکے اور مبحوث عنہ میں آپکی لفظی اور معنوی بندش جملہ خوارج کا سد باب کر چکی
ہے لہٰذا یہ عمل مطلقاً جائز اور مستحسن ہونا چاہئے عقیدہ مدد از بزرگان کی جناب نے دو صورتیں نکالی
ہیں ایک عقیدہ مدد بتصرف باطنی جسکو ص۱۴۵ میں قریب شرک اور ص۱۶ میں عین شرک فرمایا ہے
دوسری صورت عقیدہ مدد از دعا۔ تصرف باطنی کے اس ہیبتناک مفہوم کی تصریح سے پہلے جبکہ
عقیدہ رکھنے سے ایک کلمہ خوان نماز گزار روزہ دار مؤمن باللہ و بالرسول و بالیوم الآخر غرض عامل
ارکان اسلام کو ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ کی سخت ترین وعید کی تحت میں خلود فی النار
کا مستوجب بنا دے) یہ حکم تصرف باطنی کے ظاہری مفہوم پر جو بحالت غلو کبھی کسی مسلمان
کی سمجھ یا عمل میں آ سکتا ہے نہایت شدید بلکہ متجاوز عن الحق معلوم ہوتا ہے اگر صفحہ ۱۶ کے اس جملہ کو
(وہ خوش ہو کر ہمارا کام کر دینگے) تصرف باطنی کے مفہوم شرک کی تصریح بھی مان لیجاوے تو یہ تصریح خود محل
توجیہ و تاویل ہے کام کر دیں گے یعنی دعا کرینگے شفاعت کر دینگے اُن کی دعا خدا تعالیٰ قبول فرمالیگا تو
ہمارا کام ہو جاویگا گویا انھوں نے ہی ہمارا کام کیا وسائط سے افعال کی نسبت مجازاً ہر زبان میں رات
دن کا روزمرہ ہے قرآن و حدیث میں بھی ایسی نسبتیں بکثرت موجود ہیں نہایۃ ما فی الباب یہ کہ احتیاطاً اگر کسی

مدبر ومصلح قوم کو دور اندیشی سے لوگوں کو اس سے باز رکھنے کی ضرورت ہو تو وہ مشرک اور کافر قرار دینے
کے سوا بھی اور تہذیبی طریقوں سے ہوسکتی ہے اور زیادہ کیا عرض کروں قرآن وحدیث وتعامل صحابہ و
قرون خیر واتفاق صلحاء سلف وخلف ایسی سخت گیری سے کس قدر مانع ہے وہ جناب کے خدام مجلس
کی نظر سے بھی پوشیدہ نہیں اسوقت اس حکم کی شدت ہی میری گھبراہٹ کی باعث ہوئی ورنہ من
خراب کجا وصلاح کار کجا۔ عقیدہ مدد از دعا میں بعد جواز عقیدہ احتمال دعا دو عقیدے دوسرے
آپنے ظاہر فرمائے ہیں ایک عقیدہ وقوع احتمال دعا دوسرا الغرض وقوع عقیدہ اجابت دعا ان عقیدوں
کے فساد پر عدم ثبوت آپنے دلیل پیش کی ہے میں بغیر اسکے کہ اندریں مسئلہ عدم ثبوت دلیل فساد ہونے پر کچھ عرض
کروں عقیدہ اولی کی صحت وثبوت میں یہ حدیث پیش کرتا ہوں جسکو علامہ ابن القیم نے کتاب الروح میں نقل
کیا ہے قال ابو عبد اللہ بن مندۃ وروی موسی بن عبیدۃ عن عبد اللہ بن یزید عن ام کبشۃ
بنت المعرور قالت دخل علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسألناہ عن ہذہ الارواح
فوصفہا صفۃ ابکی اہل البیت فقال ان ارواح المومنین فی حواصل طیر خضر ترعی فی الجنۃ
...... وتأکل من ثمارہا وتشرب من میاہہا وتاوی الی قنادیل من ذہب تحت العرش یقولون
ربنا الحق بنا اخواننا واتنا ما وعدتنا فلک دعوتہم قد وقعت لاخوانہم الاحیاء وندوم لہا
مادامت السموات والارض اسی عقیدہ اول کی صحت وثبوت میں قرآن شریف کی یہ آیت بھی
پیش کرتا ہوں۔ الذین یحملون العرش ومن حولہ یسبحون بحمد ربہم ویستغفرون لمن فی الارض
من حولہ کے مفہوم میں اگرچہ مفسرین نے ان بزرگوں کو شامل نہ کیا ہو جنکو میں شامل کرنا چاہتا ہوں مگر سرور کائنات
صلے اللہ علیہ وسلم کی بعض تصریحات اندریں باب اس احقر کائنات کے ممد ومعاون ہیں چنانچہ ام کبشہ کی حدیث
مذکور میں تاوی الی قنادیل من ذہب تحت العرش آیا ہے اور بعض حدیثوں میں الی قنادیل معلقۃ بالعرش
ومدلیۃ تحت العرش آیا ہے ومعلوم ان تحت العرش داخل فی حول العرش والمعلقات بالعرش
ہی من حول العرش۔ تیسرا ثبوت قال ابن عبد البر ثبت عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ قال ما
من مسلم یمر علی قبر اخیہ کان یعرفہ فی الدنیا فیسلم علیہ الا رد اللہ تعالی علیہ روحہ حتی یرد علیہ
السلام اور سلامتی بہترین دعا ہے اور ما والا کی نفی واثبات سے اسکی ضروری الوقوع اور ہرگونہ احتمالات
سے بالاتر ہونے پر ایک تجلی پڑتی ہے اور حضرت ابی ہریرہ کی حدیث میں (رضی اللہ عنہ) عرفہ ولا یعرفہ

رد علیہ السلام ہی ہے فتلک دعواهم لنا بغیر احسان منا والیها وخنتر تابعف اذا الحسنات الایقصر وصلاة [illegible] ارسلنا الیهم الهدایا رسهم منتعمون منکرون عند ربهم فرحون بما اتاهم الله [illegible] الی [illegible] الیهم فیقول هل تشتهون شیئا فکیف یدعونا فی مثل هذا الوقت [illegible] ایا تا نصل الی [illegible] الخیر [illegible] هل تشتهون شیئا والحمد لله رب العالمین [illegible] بعد فرض وقوع دعاء اس دعا کے بالقطع قبول ہونیکا عقیدہ [illegible] اسکے ثبوت میں حضرت ابی ہریرہ کی حدیث پیش کرتا ہوں عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ادعوا اللہ وانتم موقنون بالاجابۃ رواہ الترمذی [illegible] دعا تو بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کی بھی قبول نہیں ہوتی مگر ہم کو بصراحت دعا کی [illegible] قبول ہونیکا عقیدہ رکھنے کا حکم ہے ادعوا اللہ وانتم موقنون بالاجابۃ والسلام اب میں زیادہ جناب کی تضییع اوقات نہیں کرتا چونکہ بندہ کو فقط تحقیق حق مقصود ہے اگر جواب عنایت ہو تو تحقیقی اور مختصر ہو بالعافیۃ۔

الجواب۔ مخدومی [illegible] السلام علیکم ورحمۃ اللہ میں آجکل سفر میں ہوں سفر ہی میں کرم نامہ نے مشرف فرمایا خیر خواہی سے ممنون ہوا اگر جواب لکھنے کا حکم نہ ہوتا تو جواب کو سوء ادب سمجھکر اسکی جرأت نہ کرتا مگر حکم ہونیکے بعد جواب عرض نہ کرنا سوء ادب تھا اسلئے کچھ عرض کرتا ہوں میں نے صفائی دل سے خلو ذہن کے ساتھ اپنا پورا مضمون عـــــہ القاسم میں مکرر بغور دیکھا کوئی خدشہ نہیں معلوم ہوا۔ والا نامہ کو مکرر دیکھا

عـــــہ وہ پورا مضمون یہ ہے۔ ایک کوتاہی یہ ہے کہ بعضے آدمی جو صدقہ نافلہ نکالتے ہیں ان کا دل گوارا نہیں کرتا کہ محض حق تعالیٰ کی خوشنودی کیلئے خرچ کریں بلکہ وہ ہر چیز کو کسی پیر فقیر شہید ولی کے نام زد کر دیتے ہیں سو اگر خود وہ بزرگ ہی اس سے مقصود ہے تب تو وہ ما اہل بہ لغیر اللہ میں داخل ہو کر بہت دور یعنی حد شرک تک پہنچ گیا اور بعض غلاۃ جہلاء کا واقعی یہی عقیدہ ہے سو ایسی چیز کا تناول بھی درست نہیں اور اگر مقصود اس عمل سے حق تعالیٰ ہے اور ان بزرگ کو محض ثواب ہی بخشنا ہے تو وہ اس حد تک تو نہیں پہنچا اور ظاہراً جائز بھی ہے لیکن عوام بلکہ بعض خواص کالعوام کے حالات و خیالات کے تفتیش سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ محض ثواب ہی پہونچانیکو مقصود نہیں سمجھتے بلکہ انکی یہ نیت ہوتی ہے کہ فلاں ولی کو ثواب پہنچیگا تو وہ خوش ہونگے اور ہماری اس حاجت میں مدد کرینگے خواہ تصرف باطن سے اور زیادہ عقیدہ یہی ہے اور اسکا بھی قریب شرک ہونا ظاہر ہے اور خواہ دعا سے سو احتمال دعاء کا عقیدہ تو نا جائز نہیں لیکن دو عقیدے اسمیں بھی فاسد ہیں ایک اس احتمال کے وقوع کا (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

تب بھی کوئی خدشہ پیدا نہیں ہوا تھا لیکن آپکو جملہ ظاہراً جائز بھی ہے کہ بعد استدراک سے خلجان ہوا ہے سو بقرینہ سیاق اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ظاہراً علی الاطلاق جائز بھی ہے پس باعتبار قید علی الاطلاق کے یہ استدراک کیا گیا ہے ا۔ رگو علی الاطلاق کا لفظ اس مقام پر مصرح نہیں مگر سیاق کو ملا کر دیکھنے سے مطلب واضح ہے پس میں بزرگوں کے نفس ثواب بخشنے کو منع نہیں کرتا جسپر یہ شبہ مذکورہ والا نامہ متوجہ ہو سکے کہ جس صدقہ نافلہ میں مقصود فقط حق تعالیٰ ہوا اور بزرگوں کو محض ثواب بخشا ہو وہ کبھی برا اور گناہ ہے اور یہ مطلب کیسے ہو سکتا ہے جبکہ آٹھ نو سطر بعد ہی اسمیں یہ مصرح ہے کہ جب بزرگوں کو کچھ بخشنا ہو اپنی حاجت کا خیال اسمیں نہ ملایا کریں الخ بلکہ مطلب وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ گو ظاہراً علی الاطلاق جائز معلوم ہوتا ہے مگر بعد تامل و تفتیش حال عوام اسمیں باطنی مفسدہ ہے جو بعد استدراک مذکور ہے اور واقعی یہ عدم جواز بغیر عروض کسی قبیح خارجی کے نہیں ہوا بلکہ قبیح کے عروض ہی سے ہوا اور وہ قبیح دو عقیدے ہیں ایک اعتقاد وقوع دعا دوسرا اُس کا بالقطع مقبول ہونا اور جس امر کو میں نے شرک یا قریب شرک کہا ہے وہ ایسا ہی شرک ہے جیسے من حلف بغیر اللّٰہ فقد اشرک چنانچہ اُس کا لفظ قریب بہ شرک ہی تعبیر کرنا اُس کا مؤید ہے باقی اس تصرف باطنی کے عقیدہ کی جو تاویل کی گئی ہے جو لوگ ان امور میں منہمک ہیں اُن کی تصریحات اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور تشدد جو سلف کے خلاف ہے وہ تشدد ہے جو محل عدم تشدد میں ہو اور یہ عقیدہ خود محل تشدد ہی ہے چنانچہ اُس سے اہون امور پر حدیثوں میں شرک کا اطلاق آیا ہے اور وقوع دعا میں جو حدیث نقل فرمائی ہے اسمیں جو دعا منقول ہے وہ خود اس استدلال کا جواب ہے یعنی اُس سے صرف ایک معین دعا کا وقوع ثابت ہے یعنی دینا الحوتیا اخوانا اور دعویٰ عدم ثبوت دوسری دعا کا ہے یعنی جس حاجت کیلئے یہ شخص ایصال ثواب کرتا ہے

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اعتقاد کرنا کہ جب کچھ بھی دلیل نہیں اور بلا دلیل عقیدہ کرنا کذب نفس اور مخالفت ہے آیت لا تقف ما لیس لک بہ علم کی دوسرے بعد فرض وقوع دعا کے اس دعا کی بالقطع قبول ہو جانیکا عقیدہ کرنا دعا، تو بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کی بھی کسی مصلحت سے قبول نہیں ہوتی بجز انبیاء چند سو اسلئے مصلحت یہی ہے کہ جب بزرگوں کو کچھ بخشنا ہو اپنی حاجت کا خیال اُن میں ملایا کریں کہ توحید کے خلاف ہے کما ذکر اور اگر بہت ہی احتیاط کی تو اخلاص کے تو خلاف ہے ایسی مثال ہو گئی کہ زندہ کو ہدیہ دیا وہ سمجھا کہ محبت سے دیا اور خوش ہوا پھر معلوم ہوا کہ کسی مطلب کو دیا فوراً وہ کدر ہو گیا مسئلہ بعضے لوگ بزرگوں کو اسلئے ثواب پہونچاتے ہیں کہ وہ خوش ہو کر ہمارا کام کر دینگے سو یہ شرک ہے اور اگر یہ سمجھیں کہ دعا کریں گے اور وہ دعا ضرور قبول ہو گی تو یہ دونوں مقولات بھی غلط ہیں نہ تو کہیں یہ ثابت ہے کہ وہ ضرور دعا کرینگے اور نہ یہ ثابت ہے کہ دعا ضرور قبول ہو گی پس ایسی مشکوک بات کا پختہ یقین کر لینا یہ بھی گناہ ہے ۔۱۲ منہ۔

مثلاً نہر تی معاش و صحت اولاد و نحو ذلک تو اس کا ثبوت اس حدیث سے کیسے ہوا اسی طرح قرآن مجید کی آیت میں اگر من حولہ کو بلا دلیل عام بھی لے لیا جاوے تب بھی اس سے خاص دعاء کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ دعاء متکلم فیہ کا اسی طرح سلامتی کی دعاء خاص ہے اس سے ہر دعاء کا وقوع اور خاص کر ایصال ثواب کے بعد اسکا وقوع جیسا کہ عقیدہ عوام کا ہے یہ کیسے ثابت ہوا باقی اسپر جو دوسری ادعیہ کو قیاس کیا ہے وہ مع الفارق ہے اور وہ فارق اذن ہے ممکن ہے کہ یہ دعاء ماذون فیہ ہو اور دوسری دعائیں غیر ماذون فیہ جب تک کہ نقل صحیح سے ثابت نہ ہو اور جب دعاء ہی ثابت نہیں تو اجابت کے یقین کا کیا ذکر اور انتم موقنون بالاجابۃ سے مراد خاص قبول متعارف نہیں اسی کی قطع کی نفی کی گئی ہے ورنہ جب اجابت واقع نہو لازم آتا ہے کہ ہمکو ایک غیر واقعی امر کا یقین دلایا گیا اس کا کوئی متدین قائل ہو سکتا ہے بلکہ مراد اجابت سے عام ہے جیسا کہ اس آیت میں ہے ادعونی استجب لکم اور عوام اجابۃ متعارفہ کا قطع کرتے ہیں بہت غور درکار ہے اور اصل بات جو بنا ہے سبب منع کی وہ یہ ہے کہ عوام الناس یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اس طریق سے گویا وہ کام اُن بزرگوں کے سپرد ہو گیا اور وہ ذمہ دار ہو گئے وہ جس طرح بن پڑیگا خواہ تصرف سے یا دعاء سے ضروری ہے اُسکو پورا کرا لیں گے اور انکا ایسا دخل ہے کہ اُن کی سپردگی کے بعد اب اندیشہ تخلف نہیں اور اگر تخلف ہوگا تو یہ احتمال نہیں ہوگا کہ انکی قوت میں کچھ عجز ہے بلکہ اپنے عمل میں کمی سمجھیں گے بعینہ جیسا خدا تعالیٰ کے ساتھ یہی اعتقاد ہوتا ہے بس یہ اگر شرک نہیں تو کیا ہے حسب الحکم مختصر لکھا ہے اس سے زیادہ میں عرض کرنا نہیں چاہتا نہ اب نہ پھر اس سے ...... فیصلہ نہوا ہو تو بہتر یہ ہے کہ اپنی تحقیق القاسم میں یا اور کسی پرچہ میں طبع کرا دیجئے تاکہ مسلمانوں کی اصلاح ہو جاوے میں بھی اگر سمجھ لونگا تو رجوع و اعلان کردوں گا ورنہ میں اسکا وعدہ کرتا ہوں کہ اسکا رد نہ لکھونگا باقی خود اپنا عقیدہ اپنی تحقیق کے موافق رکھنے میں معذور ہوں گا۔ ۲۱ محرم ۱۳۳۱ھ۔

اکتالیسویں ۴۱ حکمۃ حد الانحراف عن القبلہ

قائمۃ قائمۃ قائمۃ قائمۃ

فی رد المحتار وکان الخط الخارج من جبین المصلی یصل علی استقامۃ الی ھذا الخط المار علی الکعبۃ فانہ بھذا الانتقال لا تزول المقابلۃ بالکلیۃ لان وجہ الانسان مقوس ثم قال المفہوم مما قدمناہ عن المعراج

والدر من التقييد بحصول زوايتين قائمتين عند انتقال المستقبل لعين الكعبۃ یمینا او یسارا
انہ لا یصح لو کانت احدہما حادۃ والاخری منفرجۃ بہذہ الصورۃ کعبہ مصلی وفیہ
ان الانحراف الیسیر لا یضر وہو الذی یبقی معہ الوجہ او شیٔ من جوانبہ مسامتا للکعبۃ او لہوائہا
مستقیما ولا یلزم ان یکون الخارج علی استقامۃ خارجا من جبہۃ المصلی بل منہا او من جوانبہا
کما دل علیہ قول الدر من جبین المصلی فان الجبین طرف الجبہۃ وہما جبینان ص۳ و ص۳۰
۱۶۔ شب ۲۷ صفر ۱۳۳۱ھ۔

سوال ۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ ایک مسجد ملک افریقہ میں بمقام شہر ہربون واقع ہے حسب
نقشۂ ذیل لہٰذا اس صورت میں جس جانب کہ رخ محراب کا واقع ہے اگر نماز پڑھی جاوے تو جائز ہے کہ نہیں۔

شمال
مغرب
مشرق
جنوب
مکہ معظمہ
رخ محراب
مسجد ہربون
رخ قبلہ
محراب

صورت مسجد کی یہ ہے غلطی سے یہ اس رخ پر بنا دی گئی معلوم ہونے سے اب فرق رخ قبلہ کا اسقدر ہے کہ اوپر
جو تمام دنیا کا نقشہ ہے انہیں شہر ہربون جس رخ پر واقع ہے وہ بھی ملاحظہ میں پیش ہے۔

الجواب ۔ سیدھے رخ پر جو خط کھینچا جاوے اگر مصلی کے جبہہ اور جبین کے کسی جزو سے بھی ایسا خط
نکلے جو پہلے خط سے زاویہ قائمہ پر تقاطع کرے تو اتنے انحراف سے نماز ہو جاوے گی اور جو کسی جزو سے ایسا
خط نہ نکلے تو نماز نہ ہو گی۔ اب اسکو خود دیکھ لیا جاوے دلیل المسئلۃ ما فی رد المحتار وکان الخطاء الخ قلت
ماخذہ قولہ تعالیٰ فول وجہک شطر المسجد الحرام حیث امر بتولیۃ الوجہ لا الجبہۃ خاصۃ

ع۔ قدمت ہذہ العبارۃ قبل ہذا السوال متصلاً ۱۲ منہ۔

بیالیسویں حکمت فرق درمیان علماء و انبیاء در کتمان حق وقت خوف

سوال۔ جناب والا نے سورۂ بقرآیۃ ۱۷۶ کی وجہ ربط میں تحریر فرمایا ہے کہ اسمیں تعلیم ہے علماء امت محمدیہ کو کہ ہمنے جو کچھ احکام بیان کئے ہیں کسی نفسانی غرض او منفعت سے ان کے بیان و تبلیغ میں کوتاہی نکرنا اور حاشیہ تحریر فرمایا ہے اشارۃ الی جواز الکتمان لخوف ضرر شدید کما ھو المقرر فی کتب الفقہ۔ اس عبارت میں کتمان سے کیا مراد ہے عدم اظہار الحق یا اظہار خلاف الحق پھر اس تقیہ میں اور شیعوں کے تقیہ میں کیا فرق ہے۔ کیونکہ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ ہمارے آئمہ بخوف ضرر شدید خلفاء کی پیروی اور انکی تعریف کرتے تھے۔ اور حق کو چھپاتے تھے میرے خیال میں جانشینان انبیاء کیلئے انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کی طرح کتمان حق کسی حالت میں بھی جائز نہونا چاہیئے اور فقہ کے مبحث اکراہ غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق سمجھی جائے کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ نبی کی جان اور غیر نبی کی جان برابر قیمتی نہیں نیز جو مفسدہ دینی ایک نبی کی جان کے تلف ہونے پر مترتب ہوتا ہے اسکے برابر کسی غیر نبی کی جان تلف ہونے پر مترتب نہیں ہوتا پس جبکہ نبی کو کسی حال میں کتمان حق کی اجازت نہیں تو کسی عالم کیلئے بالاولیٰ نہونی چاہیئے نیز آیۃ ۱۵۹ ان الذین یکتمون ما انزلنا مطلق ہے کسی خاص حالت کیساتھ مقید نہیں۔ لہذا اسکی تقیید کم از کم کسی خبر مشہور سے ہونی چاہیئے۔ کوئی فقہی روایت جسمیں احتمال مذکور الصدر (ان کا غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق ہونا) موجود ہو میرے خیال میں اسکو مقید نہیں کرسکتے۔

الجواب۔ یہ تفصیل باب اکراہ میں کہ ذمہ دار وغیرہ ذمہ دار کے حکم میں تفاوت ہو بلا دلیل ہے آیۃ کریمہ من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان الآیۃ اپنے اطلاق سے دونوں کو شامل ہے اور اگر نبی پر قیاس کیا جاوے تو یہ قیاس ہے بمقابلہ نص کے اسلئے مقبول نہیں ہوسکتا اور آیات وعید کتمان جن لوگوں کے حق میں ہیں ان کو کوئی اندیشہ اس قسم کا نہ تھا محض فوت نفع کے خیال سے ایسا کرتے تھے۔ رہا فرق اسمیں اور تقیہ میں اسکا بیان کرنا موقوف ہے شرائط و محال تقیہ کے معلوم ہونے پر سو مجھکو معلوم نہیں۔ رہا یہ دعوی کسی کا کہ ائمہ کو بھی خوف تھا ضرر شدید کا خلفاء سے اس کا الزامی جواب تو ان لوگوں کی کتب دیکھنے پر موقوف ہے۔ باقی تحقیقی جواب یہ ہے کہ خلفاء کے حالات جو شخص تحقیق کریگا وہ یقین کریگا کہ وہ اظہار حق کو سب سے زیادہ محبوب سمجھتے تھے تو ان سے خوف ضرر کیا معنی اور قیاس کی

جو بوجہ لکھی ہے وہ اسلئے مخدوش ہے کہ نبی کے کتمان یا اظہار خلاف میں ایسی تلبیس ہے کہ جس کا تدارک ممکن نہیں کیونکہ مدار خبر احکام کا نبی کا قول ہے جب وہ قول بھی مخلط ہونے لگا تو پھر مابہ الوثوق کیا چیز ہوگی۔ بخلاف غیر نبی کے کہ اس کے اظہار خلاف حق سے صرف یہ سمجھا جاویگا کہ اس کا عقیدہ یہ ہے اصل حکم حق میں تخلیط نہ ہوگی۔ اور اگر کسی کے نزدیک ہوگی تو اس سے اقوی دلیل سے کہ قول نبی ہے جب تعارض ہوگا اقوی کو ترجیح ہوگی۔ اور رہا نبی کی جان کا قیمتی ہونا وہ تو اسلئے ہے کہ نبی مدار احکام ہے جب اسکے لئے ایسا امر جائز رکھا جاوے تو پھر اس قیمتی ہونیکا مبنی ہی منعدم ہوجاویگا۔ پھر قیمتی کیسے رہے گی جسپر اس کی حفاظت کیجاوے۔ رہا قصہ مفسدہ کا تو دین کی تخلیط سے بڑھکر کوئی مفسدہ نہیں ہوسکتا اور یہ اور بات ہے کہ افضل ان امور میں عزیمۃ پر عمل کرنا ہے سو اس میں کلام نہیں فقط واللہ اعلم۔ سلخ شوال سنہ ۱۳۳۱ھ

سوال ۱۔ جس طرح وعید کتمان اہل کتاب کی اہل طمع علماء سے متعلق ہے اور اس لئے اسمیں علماء امت محمدیہ میں سے وہی لوگ اسکے مصداق ہوں گے جو ان کی طرح بطمع کتمان حق کریں یونہی الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان بھی ان معذبین فی اللہ لوگوں سے متعلق ہے جو بوجہ وجود حضرت سرور کائنات علیہ التحیات والصلوات غیر ذمہ دار تھے اسلئے اسکو بھی امت محمدیہ کے غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق ہونا چاہیئے۔ اور جس طرح کہ آیۃ الا من اکرہ الخ لفظ کے ذریعہ سے عام ہے یوں ہی الذین یکتمون بھی عام ہے غرض شان نزول کے اعتبار سے دونوں خاص اور الفاظ کے اعتبار سے دونوں عام پھر ایک میں خصوص موقع کا اعتبار دوسری میں عموم الفاظ کا لحاظ۔ اس فرق کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی۔

۲۔ من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان اپنے عموم سے نبی کو بھی شامل ہے اسمیں سے نبی کی تخصیص کس نص سے ہوئی ہے میرے ذہن میں نہیں حضور والا مطلع فرماکر ممنون فرماویں یا محض دلیل عقلی سے مستثنے کیا ہے۔

۳۔ بر تقدیر آیۃ مذکورہ سے نبی کو بذریعہ کسی نص کے خاص کرنیکے آیۃ مذکورہ مخصوص البعض ہونیکی وجہ سے ظنی ہوجاویگی اور قیاس کے ذریعہ سے قابل تخصیص ہوگی اور اس وجہ سے آیۃ وعید کتمان حق کے معارض نہ ہوگی بلکہ آیۃ وعید ان لوگوں سے متعلق ہوگی جو جانی یا مالی نفع کی غرض سے دوسروں کی گمراہی کا ذریعہ بنتے ہیں اور آیۃ من اکرہ ان سے جو کسی کی گمراہی کا ذریعہ (بوجہ اپنی غیر ذمہ داری کے) نہیں بنتے فلا تعارض۔

۴۔ اگر نبی کو آیۃ من اکرہ سے بذریعہ دلیل عقلی خاص کیا جاتا ہے تو اس دلیل کے ذریعہ سے ذمہ دار

اشخاص کو بھی خاص کیا جا سکتا ہے اور نبی وغیر نبی کا یہ فرق کہ نبی کے اظہار خلاف حق میں ایسی تلبیس ہے جسکا تدارک ممکن نہیں بخلاف غیر نبی کے کہ اسکے اظہار خلاف حق کا تدارک نبی کے قول ہی ہو سکتا ہے ابھی تک سمجھ میں نہیں آیا کیونکہ نبی کا حکم ظاہر کرنیوالے علماء ہیں اگر وہی خلاف حق ظاہر کریں گے تو نبی کا قول کس ذریعہ سے معلوم ہوگا جس سے حق معلوم کر کے عالم کے قول کو خلاف واقع سمجھیں لہذا غیر نبی کے اخفاء حق میں بھی وہی تلبیس لازم آتی ہے جسکا تدارک ممکن نہیں یہ گفتگو تو اسوقت ہے جبکہ مجموعہ علماء اور نبی کا مقابلہ کیا جاوے اور اگر بعض علماء اور نبی کا مقابلہ کیا جاوے تو بھی کوئی فرق معتدبہ ظاہر نہیں ہوتا اسلئے کہ گو اسوقت دیگر اہل علم اسکی غلطی ظاہر کر سکتے ہیں اور صحیح حکم شرعی بتلا سکتے ہیں لیکن عوام کو اسقدر تو سلیقہ ہوتا نہیں کہ وہ یہ پہچانیں کہ کون صحیح کہتا ہے اور کون غلط اسلئے بعض ایک عالم کے متبع ہوتے ہیں جس سے انکو عقیدت ہے اور بعض دوسرے کے لہذا جو اسکے متبع ہیں اُن کے حق میں تو غیر ممکن التدارک تلبیس لازم آہی گئی عدم تلبیس کو مطلقاً تسلیم کر لینے کی باوجود بھی بعض ذمہ دار اشخاص کے اظہار خلاف حق سے اس صورت میں اسلام کو ایک سخت صدمہ پہنچتا ہے جبکہ کوئی نہ کوئی غیر مسلم حکومت ان کے اقوال کو آڑ بنا کر مذہب اسلام میں دیدہ و دانستہ مداخلت کرنا چاہتی ہے زیادہ حد ادب ۔

الجواب ۱؎ خصوص سبب تو واقعی معتبر نہیں اعتبار عموم الفاظ ہی کا ہے مگر اس عموم میں یہ شرط ہے کہ قرائن و دلائل سے معلوم ہو جاوے کہ متکلم کی مراد بھی عموم ہی ہے ورنہ اگر کسی طور پر یہ معلوم ہو جاوے کہ خود متکلم ہی کی مراد اتنا عموم نہیں جتنا الفاظ سے معلوم ہوتا ہے تو پھر وہ عموم نہ لیا جاویگا۔ مثال دونوں کی حق سبحانہ تعالیٰ کا ارشاد والذین یرمون ازواجھم الآیہ کا گو شان نزول خاص ہے لیکن سیاق میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کا مقصود ہر رامی زوجہ کا حکم بیان کرنا ہے۔ یہاں عموم تام ہوگا بخلاف حدیث لیس من البر الصیام فی السفر لفظاً عام ہے مگر دلائل سے یہ امر ثابت ہے کہ ہر صائم کو حکم عام نہیں بلکہ صرف اُن ہی صائمیں کو جنکی حالت پریشان ہو جاوے اور یہ فرق ذوقاً اہل لسان اور اہل اجتہاد مدرک کرتے ہیں اسی واسطے ہم جیسوں کو اہل اجتہاد کا اتباع و تقلید ضروری ہے پس آیات کتمان گو لفظاً عام ہیں مگر سیاق وسباق دال ہے کہ اُس کا عموم اہل غرض کیلئے ہے نہ کہ مکرہ کیلئے اگر کسی کو ذوقاً سیاق وسباق سے مدرک نہ ہو وہ اہل ادراک کی تقلید کرے ۔

۲؎ قال اللہ تعالیٰ الذین یبلغون رسالات اللہ ویخشونہ ولا یخشون احدا الا اللہ گو یہ خبر ہے

مگر بدلالت مقام یقینی بات ہے کہ مخلوق سے خشیت کو انبیاء کیلئے منع فرما رہے ہیں اور اقتران اسکا یبلغون کیساتھ بتلا رہا ہے کہ یہ مبلغ خاص احکام شرعیہ میں ہے پس یہ نص مخصص نبی کی ہو سکتی ہے۔ دوسرے نبی خود نص کی مراد زیادہ جانتے ہیں جب نبی نے کبھی اس رخصت پر عمل نہیں کیا معلوم ہوا کہ ان کیلئے یہ رخصت نہیں ہے اور نیز نبی نے کسی حدیث میں الا من اکرہ میں سے کسی کو مستثنیٰ نہیں کیا یہ سب دلائل ہیں غیر نبی کو عام ہونے کے۔

۳۔ یہ ظنیت اس وقت ہے جب نبی کو شامل ہو کر تخصیص کیجاتی یہ نبی کو شامل ہی نہیں بلکہ خاص ہے امتیوں کیساتھ دلیل اسکی اجماع کافی ہے کیونکہ اہل حق میں سے کوئی شخص اسکے عموم نبی کا قائل نہیں ہوا۔ نیز جب علت معلوم ہو تو باقی میں حکم ظنی نہ ہوگا یہاں ثبوت علت ہے للاجماع۔ نیز قیاس ہمارا معتبر نہیں اور کسی مجتہد نے اسمیں قیاس کیا نہیں۔

۴۔ نبی کے احکام مشہور و مدون ہیں سب کے اخفار سے بھی تلبیس لازم نہیں آتی۔ دوسرے کفار سے اخفار کرینگے مگر بتبعین سے اسکا بھی اظہار کر دیں گے کہ ہمنے خوف سے ایسا کہدیا تھا پھر تلبیس کہاں اور جب خدانخواستہ ایسی نوبت پہونچے کہ کوئی بھی قادر نہ رہے پھر قوۃ مجتمعہ سے کام لینا واجب ہو جاویگا کتمان جائز نہ ہوگا لانہ مخصوص بعدم وجوب المقاتلۃ وقد ثبت اذ ذاک۔ ۱۳ ذیقعدہ ۱۳۳۱ھ

تینتالیسویں ۴۳ حکمت طلاق مدہوش

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین رحمکم اللہ تعالیٰ اس مسئلہ میں کہ مسمی امام الدین بخار میں مبتلا تھا حالت بخار میں اس کے باپ واعظ الدین نے اس سے کہا کہ میرے دو تین بچے ابھی اور مر چکے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس نامبارک بیوی کے سبب سے تو بھی ضرور زیر زمین ہو جائیگا۔ تو اپنی بیوی کو چھوڑ یہ کلام سنتے ہی امام الدین نے کہا کہ میں نے بیوی کو چھوڑا میں نے بیوی کو چھوڑا میں نے بیوی کو چھوڑا بعد بخوف طلاق واقع ہونیکے و نیز بغرض دیگر مصلحت دنیاوی کے اس کا باپ بیان کرتا ہے کہ امام الدین ایک روز پہلے سے بیہوش تھا عین بیہوشی کی حالت میں یہ کلمات اس سے سرزد ہوئے بنا بریں یہاں کے بعض مفتی صاحبان نے فتویٰ دیا ہے کہ طلاق مدہوش کی واقع نہیں ہوتی ہے اسلئے طلاق امام الدین کی بھی واقع نہیں ہوتی اب جبکہ امام الدین لڑکپن سے مجنون و مدہوش نہیں ہے صرف دو ایک روز کے واسطے خود غرضی سے اسکو بیہوش

قرار دیا اور اس فرعی اور مصنوعی بیہوشی کی حالت میں اپنے باپ کے کلام کو کما حقہ سمجھ کر نہیں رکا بلکہ مناسب جواب دیا اور تعداد طلاق میں بھی تین سے آگے تجاوز نہیں ہوا۔ اس صورت میں شرعاً امام الدین کے مذکرہ الفاظ سے اُسکی منکوحہ مطلقہ ہوئی ہے یا نہیں اور جبکہ اُس کے باپ کے کلام میں اضافت موجود ہے اُسکے جواب میں اضافت نہ ہونے سے وقوع طلاق میں خلل ہوتا ہے یا نہیں۔ بینوا توجروا

الجواب۔ سوال ہذا میں اس مدہوشیت کے متعلق خود زوج کا کوئی دعویٰ مذکور نہیں سو اگر وہ اس کا مدعی نہیں بلکہ مقر ہوش کا ہے تب تو بدون زوج کا دعویٰ کوئی چیز نہیں اور حکم مدہوشیت کا احتمال ہی نہیں اور اگر وہ کبھی اس کا دعویٰ کرتا ہے تو چونکہ یہ امر خلاف ظاہر ہے اسلئے اس کا دعویٰ مسموع نہیں ہو سکتا ہی ورنہ ہر مطلق ایسا ہی دعویٰ کر سکتا ہے بلکہ اس کے اعتبار کیلئے یہ شرط ہے کہ اس کی یہ حالت دوسرے عام دیکھنے والوں کو بھی ظاہر اور محسوس ہوئی ہو خواہ عین وقت پر یہ حالت طاری ہوئی ہو خواہ اسوقت مشتبہ ہو مگر پہلے سے طاری ہونا معروف و معلوم عند عامۃ الناس ہو اور زوال اسکا متیقن نہ ہوا ہو اور اس اخیر صورت میں حلف بھی زوج سے لیا جاتا ہے دلیل ذلک کلہ ما فی رد المحتار فی البحر عن الخانیۃ رجل عرف انہ کان مجنونا فقالت امرأتہ طلقتنی البارحۃ فقال اصابنی الجنون ولا یعرف ذلک الا بقولہ کان القول قولہ اھ ج ۲ صفحہ ۶۹۹ اور یہاں یہ شرط مفقود ہے بلکہ اس کے خلاف کی دلیل موجود ہے یعنی ذی ہوش ہونیکے قرائن جو کہ سوال میں مذکور ہیں اسلئے یہ دعویٰ غیر مقبول ہے اب دو امر اور رہ گئے ایک یہ کہ بوجہ عرف اور محاورہ کے یہ لفظ موجب طلاق ہے اور دوسرا یہ کہ لفظ میں اضافت نہ ہونا بوجہ قرینہ مقام وقوع فی الجواب کے مانع طلاق نہیں ہے سو امر اول کی دلیل یہ ہے فی رد المحتار بخلاف فارسیۃ قولہ سرحتک وھو رہا کردم لانہ صار صریحا فی العرف علی ما صرح بہ نجم الزاھد الخوارزمی فی شرح القدوری اھ ج ۲ صفحہ ۶۶۲ قلت کذا قولھم فی الھندیۃ چھوڑا۔ اور امر ثانی کی دلیل یہ ہے فی رد المحتار وسیذکر قریبا ان من الالفاظ المستعملۃ الطلاق یلزمنی والحرام یلزمنی وعلی الطلاق وعلی الحرام فیقع بلا نیۃ للعرف الخ فاوقعوا بہ الطلاق مع انہ لیس فیہ اضافۃ الطلاق الیہا صریحا فہذا مؤید لما فی القنیۃ وظاہرہ انہ لا یصدق فی انہ لم یرد امرأتہ للعرف ج ۲ صفحہ ۶۶۳ خلاصہ یہ کہ اس صورت میں طلاق مغلظہ واقع ہو گئی۔ ۱۸ ذیقعدہ

سنہ ۱۳۳۱ھ

چوالیسویں ۴۴ حکمۃ طریقہ تفریق عنین

سوال - ایک سُنی حنفی المذہب نے ایک قادیانی لڑکی سے لاعلمی میں نکاح کیا - لڑکی اس بنیاد پر کہ لڑکا عنین ہے فسخ نکاح چاہتی ہے اور طالب مہر ہے شریعت میں ایسا نکاح نکاح شرعی ہوا اور قابلیت الفساخ رکھتا ہے یا ایک معاملہ باطل ہتیقہ ہوا جو قابلیت انفساخ نہیں رکھتا اور اسپر کوئی ترتب احکام شرعیہ ہوسکتا ہے یا نہیں - اور وہ مہر پاسکتی ہے یا نہیں -

الجواب ۵۷ - صحت نکاح کیلئے مرد کی معنی مذکر بودن تو شرط ہے لیکن معنی قدرت علی الجماع شرط نہیں پس عنین سے نکاح تو صحیح ہوجاویگا زوج کے عنین ہونے کی صورت میں اگر عورت تفریق چاہے تو اس کا طریقہ شرعًا یہ کہ عورت قاضی کے اجلاس میں درخواست دے کہ اسکے عنین ہونے کی سبب میں اُس سے علیحدگی چاہتی ہوں (قاضی سے مراد حاکم مسلم ہے گو من جانب سلطنت غیر مسلم کے مقرر ہو کذا فی الدر المختار ورد المحتار) قاضی مرد سے دریافت کرے کہ اسکا دعویٰ عنین ہونیکا صحیح ہے یا نہیں اگر وہ صحیح بتلاوے تو قاضی اسکو علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دے اور اگر وہ تغلیط کرے اور کہے کہ میں اس سے ہمبستر ہوا ہوں تو اگر وہ نکاح کے وقت باکرہ تھی یعنی باکرہ ہونیکی حالت میں اس کا نکاح ہوا تھا تو ایک یا دو معتبر ماہر عورتوں کو دکھلایا جاویگا کہ وہ اب باکرہ ہے یا ثیبہ اگر وہ باکرہ بتلاویں تو عورت کی راست گو سمجھکر مرد کو علاج کیلئے اس صورت میں بھی مہلت دی جائیگی اور اگر وہ ثیبہ بتلاویں یا کہ نکاح ہی ثیبہ سے ہوا تھا تو اس صورت میں مرد سے حلف لیا جاویگا کہ میں اس سے ہمبستر ہوا ہوں اگر وہ اسپر حلف کرے تو عورت کا دعویٰ خارج ہوجاویگا اور اگر اس حلف سے انکار کرے تو پھر عورت کا دعویٰ صحیح قرار دیکر مرد کو علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دیجاویگی اور جن صورتوں میں ایک سال کی مہلت ملی ہو اس ایک سال گذرنیکے بعد اگر عورت سکوت کرے تو حاکم بسبب اندازی نہ کریگا اور اگر عورت پھر درخواست دے کہ یہ ابتک بھی ہمبستر نہیں ہوا تو قاضی پھر مرد سے دریافت کریگا اگر وہ اس دعوے کو صحیح مانے تو عورت کو کہا جاویگا کہ اب تمکو اختیار دیدیا جاتا ہے خواہ اسکے ساتھ اسی حالت میں رہو یا تفریق کو اسی مجلس میں یعنی اجلاس برخاست ہونے سے پہلے اختیار کرو اگر وہ تفریق کو اختیار کرے تو اسوقت قاضی مرد سے کہے کہ اسکو طلاق دیدو اگر وہ طلاق نہ دے تو قاضی زبان سے کہدے کہ میں نے دونوں میں تفریق کردی بس اس سے بھی طلاق بائن واقع ہوگی اور اسمیں پورا مہر اور عدت سب لازم ہے

۵۷ کتاب حیلہ ناجزہ میں یہ مضمون مفصل دیکھا جاوے ۱۲

لصحۃ الخلوۃ مع العنۃ اور اگر مجلس میں اس نے تفریق کو اختیار نہ کیا تو پھر اختیار عورت کا باطل ہو جاویگا اور اگر اس دریافت کرنے پر وہ مرد اس عورت کی تکذیب کرے یعنی دعویٰ ہمبستری کا کرے تو پھر اسمیں یہی تفصیل مذکور ہے کہ اگر وہ نکاح کیوقت باکرہ تھی تو اب ایک یا دو معتبر عورتوں کو دکھلایا جاویگا اگر وہ اب بھی باکرہ بتلادیں تو اس عورت کا قول صحیح قرار دیکر مثل بالا اس کو اختیار تفریق کا دیا جاویگا اور مہر و عدت لازم ہوگی اور بصورت اسکے تفریق کو اختیار کرنیکے قاضی تفریق کردیگا اور اگر وہ ثیبہ بتلادیں یا کہ وہ نکاح کے وقت ہی ثیبہ تھی تو مرد اگر اپنے قول حلف پر کرلے تو عورت کا دعویٰ خارج ہو جاویگا اور اگر حلف سے انکار کرے تو پھر دعویٰ عورت کا صحیح قرار دیکر اسکو تفریق کا اختیار دیا جاویگا مع لزوم مہر و عدت اور یہ تمام تفصیل درمختار و ردالمحتار میں ہے مگر یہ سب اسوقت ہے جبکہ نکاح کو صحیح قرار دیا جاوے اور بنا سوال صرف مرد کا عنین ہونا ہوا اور اگر کوئی اور وجہ مقتضی عدم صحت نکاح کی پائی جاوے مثلاً وہ لڑکی مرزا کو نبی مانتی ہو یا اور کسی عقیدہ غیر اسلامیہ کی معتقد ہو تو بوجہ اسکے کہ ارتداد مانع نکاح ہے یہ نکاح ہی صحیح نہ ہوگا اور بدون طلاق ہی جبین میں بھی ہر شخص کو علیحدہ ہو جانیکا اختیار حاصل ہوگا اور اسمیں اگر وطی پائی جاوے تو مہر و عدت دونوں لازم ہیں لیکن مہر اگر مہر مثل سے زیادہ مقرر ہوا ہو تو صرف مہر مثل لازم ہے اور بدون وطی کچھ بھی لازم نہیں۔ کذا فی الدر المختار باب المہر۔ ۱۱ رمضان ۱۳۳۲ھ۔

پینتالیسویں حکمت عدم لزوم تعیین در نماز قضا

سوال بہشتی زیور حصہ دوم میں مرقوم ہے کہ اگر کسی مہینہ یا کئی سال کی نمازیں قضا ہوں تو مہینہ و سال کا بھی نام لیوے اور کہے کہ فلانے سال کی فلانے مہینہ کی فلاں تاریخ کی فجر کی نماز پڑھتی ہوں سو اس طرح نیت کئے قضا صحیح نہیں ہوتی کسی کو اس طرح نیت کرنیکا علم نہ تھا اور اس نے دو سال کی قضا نمازیں (صرف اتنا کہہ کر کہ نیت کرتا ہوں میں نماز قضائے عمری کی) پڑھیں تو اسکی نماز درست ہوئی یا نہیں اور اس پر صحیح نیت سے جو (بہشتی زیور حصہ دوم میں تحریر ہے) پھر از سر نو کل نمازیں پڑھنی واجب ہیں یا نہیں۔

الجواب - فی رد المحتار قیل لا یلزمہ التعیین الی آخر ما قال واطال ج ۱ ص ۔۔۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ اس میں اختلاف ہے لہذا قضا پڑھی ہوئی نمازوں میں چونکہ وہ کثیر ہیں دفع حرج کیلئے اس قول پر عمل کرنیکی گنجائش ہے۔ ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۳۲ھ

چھیالیسویں ؁۴۶ حکمت رسالہ تعدیل حقوق الوالدین

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۴۸۳ سے شروع ہو کر صفحہ ۴۸۷ پر ختم ہوگیا ہے

سینتالیسویں ؁۴۷ حکمت رسالہ التحقیق الفرید فی حکم آلۃ تقریب الصوت البعید

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۴۸۸ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۰۰ پر ختم ہوگیا ہے

اڑتالیسویں ؁۴۸ حکمت حکم صوم و صلوٰۃ در بعض مقامات طویلۃ النہار

سوال۔ ایک کالج کے طالب علم نے ایک بددین کا اعتراض مجھ سے نقل کیا کہ مسلمان کہتے ہیں کہ ہماری شریعت بمقتضائے وما ارسلنٰک الا کافۃ للناس تمام انسانوں کیلئے ہے اور اگر ایسا ہوتا تو چاہیے تھا کہ جملہ مقامات کے انسانوں کے لئے اسمیں احکام ہوتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ قطبین کے رہنے والوں کیلئے جہاں چھ چھ ماہ کا رات و دن ہوتا ہے اسمیں احکام نہیں مثلاً روزہ ایسے مقام کے لوگ کیونکر رکھیں اگر چھ ماہ کا حکم دیا جائے تو ناممکن العمل اور اگر اس سے کم تو قرآن و حدیث میں صاحب مذہب سے کہیں منقول ہونا چاہیے تھا۔

میں نے اسکا جواب یہ دیا کہ قانون اکثری حالت کے تابع ہوتے ہیں اور چونکہ قطبین پر اول تو آبادی کا ہونا ثابت نہیں اور اگر ہو بھی تو چونکہ اکثر حصص زمین کی یہ حالت نہیں اسلئے اکثری حالت کے موافق احکام مقرر ہوئے رہا نادر اور مستثنےٰ صورتیں ان کے لئے قیاس کے ذریعہ سے خاص احکام مستنبط کر کے حکم دیا جا سکتا ہے ہر ہر جزئی کا حکم صراحۃً قرآن و حدیث میں ہونا ضروری نہیں بلکہ کثیر الوقوع امور کا حکم صاحب شریعت سے منقول ہے جو بمنزلہ اصول کے ہو سکتا ہے جیسا کہ ان مقامات کیلئے جہاں کہ شفق تمام رات غائب نہیں ہوتی (کتاب ہیئت دیکھنے سے معلوم ہوا کہ ۲۲ مئی سے لیکر ۲۱ جولائی تک لندن کے افق سے ۱۸ درجے نیچے آفتاب نہیں جاتا لہذا اتنے عرصہ تک تمام رات شفق باقی رہتی ہے۔ لندن کا عرض البلد ۵۱½ درجہ ہے) بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ وہاں عشاء کا وقت نہیں آتا اور ان سے عشا کی نماز ساقط ہے بعض فقہاء نے اختلاف بھی کیا ہے ارض بلغار کے متعلق شامی نے بھی اس کا حکم لکھا ہے میں نے یہ جواب تو دیدیا لیکن روزہ کے متعلق عالمگیری میں تلاش کرنے سے بھی کوئی جزئی نہیں ملی یعنی مثلاً لندن کے لوگ کسوقت تک سحور کھا سکتے ہیں اور

تراویح جو تابع عشاء کے معلوم ہوتی ہے ادا کریں یا نہ ادا کریں۔ آیا جناب والا کی نظر سے کوئی جزئی ایسے مقامات پر روزہ اور تراویح کے متعلق گذری ہے، یا قیاس کے موافق کیا حکم ہو سکتا ہے۔ نیز میرا جواب غلط یا نا مکمل تو نہیں ہے اگر ہو تو تصحیح و تکمیل فرماویں۔ اگر کوئی دوسرا جواب ہو سکتا ہے تو وہ بھی تحریر فرماویں۔ کتاب ہیئت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لندن میں سب سے بڑا دن ۱۶ ½ گھنٹہ کا اور سب سے چھوٹی رات ۴ ½ گھنٹہ کی ہوتی ہے۔

سینٹ پیٹرسبرگ دار السلطنت روس ۶۰ درجہ شمالی عرض البلد پر ہے وہاں تقریباً ۱۹ گھنٹہ کا سب سے بڑا دن ہوتا ہے اتنا طویل روزہ ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے علاوہ بریں بعض ایسے مقامات آباد بھی ہیں جہاں سب سے بڑا دن ۲۴ گھنٹہ یا اس سے زائد ہوتا ہی یعنی آفتاب بغیر غروب کے حرکت رحوی کرتا ہے چنانچہ ۶۵ درجہ ۵۴ دقیقہ عرض البلد شمالی پر سب سے بڑا دن ۲۴ گھنٹہ کا اور ۹۶ درجہ ۵۳ دقیقہ پر گرمیوں میں ۳۱ دن تک آفتاب غروب نہیں ہوتا یعنی ایک دن ۳۱ دن کے برابر ہوتا ہے وہاں روزہ کا کیا حکم ہوگا۔

الجواب۔ آپ نے جو جواب دیا بالکل کافی و مکمل ہے۔ تمام سلطنتوں کے قوانین کلیہ پر مقامی احکام کو احکام جزئیہ کی تفریع کرنا پڑتی ہے جنمیں سے بعض میں استنباط کی بھی حاجت ہوتی ہے اور وہ سب اُن ہی کلیات کے تحت میں داخل اور اُن قوانین کو اُنکے لئے شامل سمجھا جاتا ہے اُن جزئیات مقامیہ کے مدرجا نذکور نہ ہونے سے اُن مقامات کے خارج عن اثر السلطنت ہونے پر کوئی بھی استدلال نہیں کرتا جبکہ اُس سلطنت کا احاطہ دلیل صحیح سے ثابت ہو اور اگر کوئی استدلال کرنے لگے تو محقق اُس استدلال کو دلیل صحیح کے تابع بناویگا اسی طرح جب دلائل قطعیہ سے عموم بعثت معلوم ہے تو معارض کو دفع کرینگے چنانچہ جیسا اشتمال مثال مذکور میں ہے ایسا ہی اشتمال کلیات شرعیہ میں متحقق ہے جسکی بنا پر فقہاء اسلام نے اُن مقامات کے احکام سے تعرض بھی کیا ہی گو اس وجہ سے کہ کسی نے کسی کلی میں داخل سمجھا اور کسی نے کسی میں باہم اختلاف بھی ہو گیا لیکن یہ اختلاف ہمارے اصل مقصود میں قادح نہیں کیونکہ اُن کلیات کی بنا پر حکم کرنے سے یہ تو ثابت ہو گیا کہ شریعت محمدیہ نے ایسے کلیات مقرر کئے ہیں جو اُن مقامات کی ضرورتوں کو حاوی ہیں گو وجہ تطبیق میں آراء مختلف ہو جاویں جیسا ایک عدالت سے ایک حکم ایک قانون کی بنا پر ہوتا ہے اور عدالت اپیل سے دوسرے قانون کی بنا پر اُسکے خلاف حکم ہو جاتا ہے چنانچہ نماز سے فقہاء کا تعرض تو خود سوال ہی میں منقول ہے رہا روزہ اگر بالخصوص اُس سے تعرض بھی نہ ہو تب بھی وہی دلائل نماز کے یہاں بھی باشتراک اصول روزہ کیلئے بھی کافی ہوتے لیکن فقہاء نے اسپر کفایت نہیں کی بلکہ روزہ سے بلکہ اسکے علاوہ اور اعمال و معاملات سے بھی تعرض

تصریحاً فرمایا ہے فی رد المحتار عن الرملی فی شرح المنہاج ویجری ذلک فیما لو مکثت الشمس عند قوم مدۃ اھ وفیہ عن امداد الفتاح قلت وکذلک یقدر لجمیع الآجال کالصوم والزکوۃ والحج والعدۃ وآجال البیع والسلم والاجارۃ وینظر ابتداء الیوم فیقدر کل فصل من الفصول الاربعۃ بحسب ما یکون لکل یوم من الزیادۃ والنقص کذا فی کتب الائمۃ الشافعیۃ ونحن نقول بمثلہ اذ اصل التقدیر مقول بہ اجماعا فی الصلوات اھ ص ۲۷۴ وفیہ بعد نصف صفحۃ لم ار من تعرض عندنا لحکم صومہم فیما اذا کان یطلع الفجر عندھم کما تغیب الشمس او بعدہ بزمان لا یقدر فیہ الصائم علی اکل ما یقیم بنیتہ ولا یمکن ان یقال بوجوب موالاۃ الصوم علیھم لانہ یؤدی الی الھلاک فان قلنا بوجوب الصوم یلزم القول بالتقدیر وھل یقدر لیلھم باقرب البلاد الیھم کما قالہ الشافعیۃ ھنا ایضا ام یقدر لھم بما یسع الاکل والشرب ام یجب علیھم القضاء فقط دون الاداء کل محتمل فلیتأمل ولا یمکن القول ھنا بعدم الوجوب اصلا کالعشاء عند القائل بہ فیھا لان علۃ عدم الوجوب فیھا عند القائل بہ عدم السبب وفی الصوم قد وجد السبب وھو شھود جزء من الشھر وطلوع فجر کل یوم ھذا ما ظھر لی واللہ اعلم اھ ص ۲۷۹

اس تقریر سے اس اعتراض کا جواب تو ہوگیا اب یہ بات کہ ہمارے فقہاء کے .... اقوال میں سکو کس پر ترجیح ہے اس تحقیق پر اصل جواب موقوف نہیں ہاں خود ایک مستقل تحقیق ہے جسکی ضرورت مسلم کیلئے ہوگی سو احقر نماز میں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اندازہ کرکے سب نمازیں پڑھا کریں اور روزہ میں جو مقامات ایسے ہیں جہاں بعض ازمنہ میں لیل شرعی نہیں ہوتی رمضان میں روزہ رکھیں کہ شہود شہر پایا گیا اور چونکہ افطار وسحر نہار شرعی میں واقع ہوا ہے اسلئے شبہ کی وجہ سے دوسرے زمانہ میں قضا بھی کرلیں اور جہاں لیل شرعی ہوتی ہے وہاں جس جگہ نہار کا طول بقدر تحمل صوم ہو اور فطرۃً ان کا تحمل ہے سے زائد ہوگا لانھم معتادون بطول النہار وطول اکثر الاعمال فیہ وہاں روزہ رکھیں اور ادا بھی ہوجاویگا اور جہاں بقدر تحمل نہ ہو وہاں اندازہ کرکے عدد پورا کریں اور بعد ادا اگر ایسے ایام ملجاویں جسکا تحمل ہوسکے تو احتیاطاً قضا بھی کریں اور اگر ایسے ایام نہ ملیں تو وہی اندازے کے روزے کافی ہوجاوینگے وفی رد المحتار فی جواز فطر من لا یقدر ثم قضاء ما نصہ وقال الرملی وفی جامع الفتاوی ولو ضعف عن الصوم لاشتغالہ بالمعیشۃ فلہ ان یفطر ویطعم لکل یوم نصف صاع اھ اذا لم یدرک عدۃ من ایام اخر یمکنہ الصوم فیھا و

الا وجب علیہا القضاء و علی ہذا الحصاد اذ الم یقدر علیہ مع الصوم و یہلک الزرع بالتاخیر لا شک فی جواز الفطر و القضاء الی اخر ما قیدہ بما اذا لم یکن عندہ ما یکفیہ و عیالہ و اذا خاف هلاک زرعہ او سرقتہ و لم یجد من یعمل لہ باجرۃ المثل و هو یقدر علیہا ج ۲ صـ ۱۸۲

۲۰ جمادی الاولی ۱۳۳۴ھ

انچاسویں حکمۃ حل بعضے اشعار مثنوی متعلق آئینہ بودن شیخ

شرح حبیبی

او چو مے خواند مرا من سرگرم	لایق جذبم و یا بد پیکرم
گر لطیفے زشت را در پے رسد	تسخرے باشد کہ او یا وے کند
کہ بہ بینم نقش خود را اے عجب	تا چہ رنگم ہمچو روزم یا چو شب
نقش جان خویش مے جستم بسے	ہیچ مے ننمود نقشم از کسے
گفتم آخر آئینہ از بہر چیست	تا بہ بیند ہر کسے کو چیست کیست
آئینہ آہن برائے پوستہاست	آئینہ سیمائی جان سنگیں بہاست
آئینہ جان نیست الا روئے یار	روی آں یاری کہ باشد زاں دیار
گفتم اے دل آئینہ کل را بجو	رو بہ دریا کار برنا ید زجو
زیں طلب بندہ بکوی تو رسید	درد مریم را بخرما بن کشید
دیدۂ تو چوں دلم را دیدہ شد	ہر دل نا دیدہ غرق دیدہ شد
آئینہ کلی ترا دیدم ابد	دیدم اندر چشم تو من نقش خود

گفتم آخر خویش را من یافتم — در دو چشمش راہ روشن یافتم
گفت وہم کان خیال تست ہاں — ذات خود را از خیالِ خود بداں
نقش من از چشم تو آواز داد — کہ منم تو تو منی در اتحاد
اندریں چشمِ منیرِ بے زوال — از حقائق راہ کے یابد خیال،
در دو چشمِ غیرِ من تو نقش خود — گر ببینی آں خیالے داں ورد
آنکہ سرمہ در نیستی در مے کشد — بادہ از تصویر شیطاں مے چشد
چشم او خانہ خیال ست و عدم — نیستہا را ہست بیند لاجرم
چشم من چوں سرمہ دید از ذوالجلال — خانہ ہستی ست نے خانہ خیال،

یعنی جب مطلوب مجھے اپنی طرف بلاتا ہے تو میں سوچتا ہوں کہ معلوم نہیں کہ میں اس قابل بھی ہوں کہ محبوب مجھے اپنی طرف کھینچے یا نہیں پھر خیال کرتا ہوں کہ مجھ میں صلاحیت نہ ہوتی تو آخر وہ بلاتا کیوں اسمیں یہ شبہ ہوتا ہے کہ بلانا میری قابلیت کی دلیل نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر کوئی پاکیزہ صورت کسی بدصورت کے پیچھے پھرتا ہے تو اس سے اسکو بنانا اور اسکے ساتھ مسخرہ پن مقصود ہوتا ہے (ممکن ہے کہ یہ بلانا بھی اسی قبیل سے ہو پھر متحیر ہوکر تعجب سے فرماتے ہیں کہ) غضب کی بات ہے کہ میں خود اپنی صورت کو دیکھتا ہوں کہ میں گورا ہوں یا کالا (یعنی مجھ میں نور استعداد فطری ہے یا نہیں) اور پتہ نہیں چلتا آگے فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی روح کی صورت اصلی اور یہ کہ آیا وہ فطرۃً صالح للجذب ہے یا نہیں معلوم کرنے میں بہت کچھ سعی کی مگر کسی سے اسکا کچھ بھی پتہ نہ چلا۔ بالآخر میں نے سوچا کہ آخر آئینہ کس لئے ہے وہ تو محض اس لئے ہے کہ ہر شخص اسمیں اپنی صورت دیکھ لے اور جان لے کہ وہ کیا ہے اور کون ہے تم آئینہ سے یہ لوہے کا آئینہ نہ سمجھ جانا کیونکہ اس سے تو صرف رنگ معلوم ہو سکتے ہیں۔ اجسام بھی نہیں معلوم ہو سکتے چہ جائیکہ روح کی صورت اور صلاحیت فطری بلکہ روح کا آئینہ تو ایک بہت بڑی بیش قیمت چیز ہے تو حیران ہوگے کہ آخر وہ کیا ہے تو ہم تمہیں بتائے دیتے ہیں سنو آئینہ جان صرف روئے یار ہے مگر یہ متعارف یار نہیں بلکہ وہ یار جسکا تعلق عالم ملکوت سے ہے اور علائق عالم

جب ہوئی تو یہاں آکر ہوئی اور آپ ہی کے چشم دل مجھے اپنی حالت کی صورت نظر آئی۔ اور آپ ہی کے
نور معرفت کے سبب میں اپنی حالت پر مطلع ہوا۔ مولانا پر پھر وہم کا غلبہ ہوتا ہے اور ہونا بھی چاہیے
کیونکہ مقصود جس قدر اعز ہوتا ہے اور طلب جسقدر شدید ہوتی ہے اسیقدر زیادہ توہمات اور احتمالات
مانعہ عن الوصول مہیب بنکر پریشان کرتے ہیں مطلوب مولانا کا اعز ہونا تو ظاہر ہے ہے شدت طلب
ان کے کلام سے ظاہر ہے پس ایسی صورت میں وساوس کا ہجوم کچھ مستبعد نہیں لیکن ایسے وقت
مرشد حاذق کی نہایت شدید ضرورت ہوتی ہے کہ حتی الامکان طالب کو وساوس سے نجات دلاکر
یاس سے بچاوے۔ چنانچہ ایک صاحب پر اسی قسم کے وساوس کا ہجوم ہوا۔ حضرت مجدد الملۃ و
الدین [illegible] عریضہ سے رجوع کیا۔ حضرت اقدس نے تشفی فرمائی جسکا اثر اتنا ہوا کہ انھوں
نے تسلیم کیا آپ نے جو کچھ فرمایا ہے اسمیں عقلاً تو شبہ کی گنجائش نہیں لیکن یہ کہا کہ دل کو اطمینان
اور سکون نہیں ہوتا حضرت نے فرمایا کہ تمکو اطمینان نہیں ہوتا۔ نہ ہو۔ بلا سے ہمیں اطمینان ہے کہ تمھاری
حالت اچھی ہے طبیب کو اپنے اطمینان کی ضرورت ہے اگر مریض کا اطمینان نہ کر سکے کچھ پروا نہیں
کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ فرق نہایت لطیف ہوتا ہے جسکو طبیب اپنی حذاقت سے محسوس کرتا ہے
مگر مریض کو نہیں سمجھا سکتا کیونکہ نہ تو اس میں حذاقت ہے اور نہ اعتدال مزاج پس تمکو اتنا ہی سمجھ لینا
کافی ہے کہ ہمیں اطمینان ہے۔ الحمد للہ کہ اس سے تسکین ہوگئی (للہ درہ ما ادق نظرہ والطف بیانہ)
آگے مولانا فرماتے ہیں کہ جب مجھے معلوم ہوگیا کہ میری حالت اچھی ہے اور میں لائق جذب محبوب ہوں
تو میرے وہم نے کہا کہ یہ تو دیکھ لے کہ جو کچھ تجھے معلوم ہوا اور جو صورت تو نے چشم یار میں منطبع دیکھی وہ
تیری اختراعی اور سراب بقیعۃ یحسبہ الظمان ماء ہے یا تیری حالت کا اصلی نقشہ اور سچی تصویر
تجھکو چاہیے کہ حقیقت واقعیہ خیالی واختراعی صورت میں امتیاز کرلے جب یہ وہم ہوا تو میری حالت
کی وہ تصویر جو چشم شیخ میں منطبع تھی اور جسکو میں نے دیکھا تھا چشم یار سے پکار اٹھی کہ خبردار دھوکا
نہ کھانا اور مجھے اختراع متخیلہ نہ سمجھنا میں تیری حالت کا اصلی نقشہ اور سچی تصویر ہوں اور تو مجھ سے متحد ہے
میں تجھ سے۔ کیونکہ میں اور حالت دونوں ایک ہیں اور تو اور حالت دونوں ایک۔ تجھے تو میرے اختراعی
ہونیکا احتمال اور توہم بھی نہ ہونا چاہیے کیونکہ اس پائدار اور روشن چشم میں اشیا متحققہ فی نفس الامر
ولو فی غیر ہذا المحل المخصوص المتعین کی صورت اختراعیہ کیونکر آسکتی ہے۔ خود اس چشم کا اختراع صورت

تو در کنار رہاں تو اسکی بھی گنجائش نہیں کہ کوئی اپنی ہی اختراعی صورت اسمیں مشاہدہ کرے یعنی فی الحقیقت تو اس آنکھ میں کوئی صورت نہ ہو اور کوئی شخص اپنی متخیلہ کے اختراع سے سمجھے کہ اسمیں فلاں صورت منطبع ہے۔ یہ بھی ناممکن ہو بلکہ اگر کسی ناقص کی آنکھ میں تجھے اپنی حالت کی اور صورت نظر دے تو اسکو اختراعی اور مردود سمجھ کیونکہ جو شخص عالم فانی کے نظارہ میں منہمک ہے وہ تخییلات اور تسویلات شیطانیہ سے بہرہ انداز ہوتا ہے اسی کی آنکھ میں اختراعی صورتیں آتی ہیں خواہ خود اسی آنکھ کی اختراعی ہوں یا دوسرے کی۔ اور وہی غیر واقعات کو واقعیات دیکھتا ہے۔ رہی وہ آنکھ جیسی ہیں ہوں اس کا محل الجواہر نور ذوالجلال ہے جو غیر واقعیت کے وہم و خیال سے بھی برا اور متعالی ہے پھر اس آنکھ میں غیر واقعیات اور اختراعیات کو کیا دخل وہ تو سراسر واقعیات ہی کا محل ہے خلاصہ یہ کہ مولانا فرماتے ہیں کہ جب تجھے اپنی حالت معلوم ہوئی تب تجھے اس کی غیر واقعیت کا شبہ ہوا۔ مگر شیخ کے نور معرفت نے دستگیری کی اور کچھ ایسی بصیرت پیدا ہوئی کہ خود وہ حالت ہی تیرے لئے اپنی واقعیت کی دلیل ہوگئی۔ اور شیخ کے کمال کا اعتقاد اس کا معاون بن گیا۔ چونکہ اوپر غیر واقعیات کو واقعی سمجھنے کا ناقص کی حالت کے بیان میں تذکرہ آچکا ہے اسی کو مولانا آگے بیان فرماتے ہیں اور کہتے ہیں تا یکے مو باشد از تو پیش چشم الخ۔

تا یکے مو باشد از تو پیش چشم	در خیالت گوہرے باشد چو یشم
یشم را آنگہ شناسی از گہر	کز خیال خود کنی کلی عبر

یعنی اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ناقص غیر واقعی چیزوں کو واقعی سمجھتا ہے۔ اب ہم تجھے بتلاتے ہیں کہ جب تک تیری آنکھ کے سامنے ایک بال بھی رہیگا۔ اور عالم ناسوت سے تجھے ذرا سا بھی تعلق رہیگا اسوقت تک ادراک و احساس کی غلطی قائم رہے گی۔ اور تو موتی کو یشب سمجھے گا یشب اور موتی (کھوٹی اور کھری چیزوں) میں تجھے اس وقت امتیاز ہو سکتا ہے جبکہ تو خیال (اور دیگر قوی مادیہ) سے بالکل گذر جائے اور انکو بالکل بیکار و معطل کردے۔

شرح شبیری

او چو مے خواند مرا سن بنگرم	لائق جذبم و یا بد پیکرم

یعنی جب وہ مجھے بلاتا ہے تو اب میں دیکھتا ہوں کہ آیا میں اسکے لائق ہوں یا بدشکل و نالائق ہوں۔ مطلب یہ کہ جب ادھر سے کشش ہے تو مجھے اپنے اندر یہ دیکھنا ہے کہ یہ استعداد اصلی ہے یا یوں ہی کسی عارض کی وجہ سے یہ کشش ہے اور اس دیکھنے کی اسلئے ضرورت ہے۔

گر لطیفے زشت را در پے رسد　　تسخرے باشد کہ او با وے کند

یعنی اگر کوئی خوبصورت آدمی کسی بدصورت کے پیچھے پھرنے لگے تو یہ ایک مسخرہ پن ہوگا جو کہ وہ حسین اس زشت رو سے کرتا ہے۔ مطلب یہ کہ اگر مجھ میں استعداد اسکی نہ ہوگی تو مرشد کا جذب ایسا ہی ہوگا جیسا کہ اس حسین کا اس زشت رو پر عاشق ہونا پہلے چونکہ اوپر کہا ہے کہ چارہ آں باشد کہ خود را بنگریم الخ یعنی اب علاج کہ ہم اپنے کو دیکھیں آگے اسی مسلمان کی طرف عود ہے فرماتے ہیں۔

کہ بہ بینم نقش خود را اے عجب　　تا چہ رنگم ہمچو روزم یا چو شب

یعنی کہ علاج یہی ہے کہ اب میں اپنی حالت اور اپنے نقش کو دیکھوں کہ میری حالت دن کی طرح ہے یا رات کی طرح مطلب یہ کہ جب علاج یہی ٹھہرا کہ میں اپنی حالت کو دیکھوں تو اب میں نے دیکھنا چاہا کہ آیا میری استعداد صالح ہے یا فاسد **ف**۔ یہاں یہ بھی معلوم کرلو انسان خواہ کسی قدر معاصی کرے اور خواہ کتنا ہی حق سے دور ہے مگر اسکی استعداد بالکلیہ زائل نہیں ہوتی حتی کہ حالت کفر میں بھی استعداد زائل نہیں ہوتی۔ ہاں اسقدر محجوب ہوجاتی ہے کہ کالعدم ہوجاتی ہے اور اس کا کوئی اثر ظاہر میں نہیں رہتا۔ اور دیکھو تو اگر بالکل معدوم ہوجایا کرتی تو پھر انسان قبول حق کا مکلف ہی کیوں رہتا اور یہ عذاب و ثواب ہی کیوں ہوتا یہ سب اسی لئے ہے کہ باوجود استعداد ہونیکے اسکو اپنے معاصی اور نافرمانیوں سے اس درجہ کو پہونچا دیا ہے کہ کالعدم ہوگئی خوب سمجھ لو آگے فرماتے ہیں۔

نقش جاں خویش می جستم بسے　　ہیچ می ننمود نقشم از کسے

یعنی اپنی حالت کو میں نے بہت تلاش کیا مگر کسی شخص کے ذریعہ سے اپنی حالت مجھکو نظر نہ آئی مطلب یہ کہ میں نے اپنی حالت کو معلوم کرنا چاہا مگر کسی کے ذریعہ سے میں معلوم نہ کرسکا یہ اوپر معلوم ہوچکا ہے کہ حالت معلوم ہونے میں شیخ کو کیا دخل ہے پس یہ معلوم نہ ہونا دو سبب سے ہوتا ہے کبھی شیخ کے ناقص ہونے سے کبھی کسی خاص شیخ کیساتھ مناسبت نہ ہونے سے لیکن مقصود حاصل نہ ہونا دونوں میں مشترک ہے مقصود صرف اسقدر ہے کہ مجھے کہیں اپنی معرفت کیفیت استعداد کی حاصل نہ ہوئی جو کہ شرط نفع سلوک تھی یعنی مجھے یہ نہ معلوم ہوسکا

کہ مجھ میں صلاحیت اصلی ہے یا نہیں۔ لہذا میں نے یہ سوچا کہ۔

گفتم آخر آئینہ از بہر چیست تا بہ بیند ہر کسے کہ چیست کیست

یعنی پھر میں نے خود کہا کہ آخر آئینہ کس لئے ہے۔ آئینہ تو اسی لئے ہوا کرتا ہے کہ ہر شخص اسمیں یہ دیکھ سکے کہ کون ہے اور کیا ہے۔ مطلب یہ کہ اس مرشد کامل سے فیض قرب حق حاصل کرنے کیلئے جو اس امتحان کی ضرورت ہے کہ میری استعداد صحیح ہے یا فاسد۔ اس امتحان کیلئے کسی ذریعہ خارجیہ کو کیوں تلاش کیا جاوے کہ اس سے تحقیق کر کے پھر مرشد کی طرف متوجہ ہوں خود اسی مرشد کو کیوں نہ آئینہ بنایا جاوے جیسا آگے شعر آئینہ جان نیست میں معلوم ہوگا اور آئینہ مرشد کو اسلئے کہا ہے کہ جس طرح آئینہ کی محاذاۃ سے بعض حالت جسمانیہ معلوم ہو جاتی ہے اسی طرح مرشد کے پاس بیٹھنے سے بھی اپنی حالت روحانیہ معلوم ہو جاتی ہے کہ آیا استعداد قبول حق قوی و اصلی ہے یا ضعیف و عارضی اسلئے کہ اگر بزرگوں کے پاس بیٹھنے سے خدا یاد آوے اور محبت حق زیادہ ہو۔ اور عالم ناسوت سے بعد ہوا اور قطع تعلق کو دل چاہے تو معلوم ہوتا ہے کہ استعداد باقی ہے ورنہ سمجھے کہ ضعیف ہو گئی اب اسکا علاج ضروری ہے یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اگر اس شخص کو سب شیوخ اور مقبولین حق کے پاس جانے سے یہ بات پیش آتی ہے تب تو سمجھے کہ بیشک استعداد ہی کمزور ہو گئی مگر وہ بھی لاعلاج نہیں مایوسی جائز نہیں اور اگر ایسا ہے کہ کسی خاص شیخ کے پاس رہتے ہوئے تو اسکی حالت درست رہتی اور توجہ الی اللہ اور محبت حق رہتی ہے لیکن اسکے علاوہ دوسروں سے گو وحشت تو نہیں ہوتی لیکن وہ حالت بھی قائم نہیں رہتی بلکہ توجہ ناسوت کی طرف رہتی ہے یا یہ کہ کسی ایک شیخ کے پاس وحشت ہوتی ہے اور باقیوں سے انس اور محبت اور توجہ ناسوت کی طرف رہتی ہے یا یہ کہ کسی ایک شیخ کے پاس وحشت ہوتی ہے اور باقیوں سے انس اور محبت اور توجہ صحیح ہوتی ہے ان دونوں صورتوں میں استعداد اور قابلیت موجود ہے مگر یہ سمجھا جاوے گا کہ اسکو اول صورت میں تو سوائے ایک کے اوروں سے اور دوسری صورت میں خاص اس شخص سے مناسبت نہیں ہے اسلئے اس سے اسکو فیض نہیں پہنچتا لہذا اخیر کی دونوں صورتوں میں پریشان نہ ہو کیونکہ مذموم حالت نہیں ہے۔ ہاں اول کی صورت میں علاج کی فکر بہت جلد چاہئے ورنہ اگر خدانخواستہ معاصی کے اور حجابات حائل ہو گئے تو پھر علاج زیادہ مشکل ہوگا گو ممکن ہوگا۔ **ف** یہ بات پہلے بیان کر دی گئی ہے کہ اولیاء اللہ کی صحبت سے خدا یاد آتا ہے بلکہ انکے خیال اور ذکر سے بھی خدا یاد آتا ہے اور اسکے نظائر بہت موجود ہیں چنانچہ ایک صاحب حالت نزع میں تھے اور ہمارے حضرت حاجی صاحب

قدس سرہ کے خادموں میں سے تھے اور انکو گائے بھینس وغیرہ سے بہت ہی نسبت تھی اسلئے اس بیہوشی کے عالم میں وہ ان ہی گائے بھینسوں کی باتیں کیا کرتے تھے کہ اسکو کھولو اور اسکو باندھو وغیرہ وغیرہ چنانچہ اسوقت بھی ایسا ہی ہوا ایسے وقت میں انکی یہ حالت دیکھکر لوگ بہت گھبرائے اور لوگوں کو بہت ہی وحشت ہوئی حالانکہ کوئی وحشت کی بات نہ تھی اور ان کی حالت خدانخواستہ خراب نہ تھی اسلئے کہ یہ تو ایک ہذیان تھا جو ان کی زبان سے نکل رہا تھا مگر خیر چونکہ لوگوں کو وحشت تھی اسلئے خیرخواہوں کو یہ فکر ہوئی کہ ان کا خیال اس طرف سے ہٹانا چاہئے اور کسی طرح انکو متوجہ الی الحق کریں۔ اب یہاں بہت بڑے عاقل کی ضرورت تھی کہ وہ یہ سمجھے کہ اس وقت کونسی بات مفید ہوگی اور کس طرح ان کی توجہ اس طرف سے ہٹائی جاوے۔ خیر وہاں بھی ایک صاحب موجود تھے جو کہ عاقل تھے انھوں نے انکے کان میں کہدیا کہ حضرت حاجی صاحب (قدس سرہ) تشریف لائے ہیں معاً وہ کہنے لگے کہ حضرت کے لئے فرش بچھاؤ حضرت کو اچھی طرح بٹھاؤ وغیرہ وغیرہ بعد میں ان کا ذہن حضرت حاجی صاحب کے تلقین کئے ہوئے ذکر کی طرف منتقل ہوگیا اور ان کی زبان پر ذکر جاری ہوگیا اور اسی میں انتقال ہوگیا اے اللہ ہر مسلمان کا خاتمہ بالخیر فرمائیے (یہاں ناظرین کاتب کیلئے دعاء مغفرت اور اصلاح فرماویں اور یہ کہ حق تعالیٰ اپنی محبت دے آمین ثم آمین) اور اسی قسم کی بہت سی نظیریں موجود ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے خیال سے اور ذکر سے انکو دیکھنے سے ہر طرح خدا یاد آتا ہے لہذا ان کی صحبت آئینہ ہوگئی اپنی استعداد کے دیکھنے کی کہ اگر ان کے پاس جانے سے انس ہوتا ہے اور تعلق پیدا ہوتا ہے معلوم ہوا کہ خیر ابھی کچھ باقی ہے ورنہ علاج کرو کہ یہ دق کی طرح تمکو کھا جائیگا اور تمکو خبر بھی نہ ہوگی اے اللہ سب کو ہدایت فرما۔ اب آگے اس آئینہ کی تعیین اول اجمالاً پھر تفصیلاً کرتے ہیں کہ وہ آئینہ کیا ہے فرماتے ہیں کہ۔

آئینہ آہن برائے لونہاست — آئینہ سیمای جان سنگین بہاست

یعنی یہ لوہے کا آئینہ تو رنگ کے دیکھنے کے واسطے ہے اور چہرہ جان کے دیکھنے کے واسطے جو آئینہ ہے وہ تو بڑا بیش قیمت ہے۔ آئینہ اصل لفظ آہینہ ہے یعنی لوہے کا اسلئے کہ اول سکندر نے لوہے کو صیقل کر کے اس قدر صاف کر دیا تھا کہ اسمیں منھ دکھلائی دینے لگتا تھا ورنہ اس سے پہلے کسی کو یہ خبر نہ تھی کہ اپنا چہرہ دیکھنے کی بھی کوئی صورت ہے لہذا اسکو آہینہ کہنے لگے پھر بعد میں کثرت استعمال کی وجہ سے آئینہ ہوگیا۔ مطلب یہ کہ ہم نے جو کہا ہے کہ آخر آئینہ تو اسی لئے ہے کہ اسمیں اپنی حالت کو دیکھیں تو یہاں

کسی کو یہ شبہ نہ ہو پاوے کہ اس سے مراد آئینہ متعارف ہے لہذا فرماتے ہیں کہ یہ لوہے کا آئینہ مجھکو مقصود نہیں ہے اسلئے کہ یہ تو صرف الوان کو دکھلاتا ہے ذی لون کو بھی نہیں دکھلا سکتا اسلئے کہ یہ جس قدر صورتیں انسان دیکھتا ہے کسی نہ کسی لون میں مستور ہیں مثلاً یہ کہ کوئی کہے کہ میں نے زید کو دیکھا اس سے مقصود یہ نہیں ہے کہ اسکی ذات کو دیکھا بلکہ اسکے رنگ کو جو اس کے ساتھ درجہ اطلاق میں لازم غیر منفک ہے اسکو دیکھا اور یہ بات ظاہر ہے پس یہ غیر الوان کیلئے کافی نہیں اور مجھکو جسکا دیکھنا ہے وہ لون نہیں دوسرے مصرعہ میں فرماتے ہیں کہ جو آئینہ جان کی حالت دیکھنے کیلئے ہے وہ بہت ہی بیش قیمت ہے اسکو اور اسکو کیا مناسبت۔ اب اس بیش قیمت آئینہ کو تعیین تفصیلی بتلاتے ہیں کہ۔

آئینہ جان نیست الا روئے یار   روی آں یاری کہ باشد زاں دیار

یعنی آئینہ جان کا سوائے روئے یار کے اور کوئی نہیں ہے اور یار بھی وہ جو کہ اس دیار کا ہو یعنی ابتک تو اسی خیال میں رہا کہ کسی اور ذریعہ سے میں اپنی حالت معلوم کرلوں جب میری استعداد اور قابلیت معلوم ہو جاوے تب مرشد سے رجوع کروں اور اسوقت مرشد کے پاس جاؤں لہذا اسکے واسطے بہت مارا پھرا اور بہت سے طرق اسکے لئے نکالے مگر سارے ناکافی ثابت ہوئے اور کہیں دوسری جگہ اپنی حالت معلوم نہ ہو سکی۔ لہذا میں نے یہ سوچا کہ بس اگر آئینہ بھی ہے تو وہی ہے اور مرشد ہی کی خدمت سے استعداد وغیرہ کا سب پتہ چل جاویگا اور دریدر ناصیہ سائی سے کوئی حاصل نہیں ہے اور انہی کی صحبت میرے لئے آئینہ ہو جاویگی۔ دوسرے مصرعہ میں فرماتے ہیں کہ وہ یار بھی وہ ہو جسکو اس دیار یعنی عالم غیب سے تعلق ہو اور حق کی طرف اسکی توجہ ہو اسلئے کہ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر اسکی صحبت سے بھی کوئی نفع نہیں ہو سکتا آگے بھی اسکو فرماتے ہیں

گفتم اے دل آئینہ کل را بجو   رو بہ دریا کار بر ناید ز جو

یعنی میں نے یہ کہا کہ اے دل آئینہ کامل کو ڈھونڈھ اور دریا کے پاس جا اسلئے کہ ندی نالوں سے کام نہیں چلتا۔ مطلب یہ کہ یہ تو متعین ہو گیا کہ اپنی حالت کو آئینہ میں دیکھنا چاہیئے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وہ آئینہ بھی مرشد ہے لہذا فرماتے ہیں کہ اب مرشد بھی کامل تلاش کرنا چاہیئے اور ناقصین سے حذر چاہیئے اسلئے کہ ان ناقصوں سے کام نہیں چلتا جب تک کہ وہ خود بھی کامل نہ ہو اسلئے کہ جو راستہ دیکھے ہوئے ہے وہی دوسروں کو راستہ اچھی طرح دکھلا بھی سکتا ہے اور جس نے خود ہی پوری طرح راستہ نہیں دیکھا وہ دوسرے کو کیا دکھلاویگا اور ان صوفیہ کے کلام میں لفظ کل اور کلی دونوں معنی کامل آتے ہیں آگے الخ

اس حیثیت سے خطاب کی طرف ابتک تو مرشد کو غائب کے صیغہ سے تعبیر کرتے رہے اب اسکو خطاب کر کے فرماتے ہیں زین طلب الخ اور یہ نہ سمجھا جاوے کہ یہ خود مولانا کی حالت ہے اور مولانا ہی اس مثنوی لکھنے کی حالت میں تلاش شیخ میں ہیں نہیں کیونکہ مولانا تو اسکے لکھنے کے وقت کامل و مکمل تھے بلکہ وضعی طور پر اپنی طرف منسوب کر کے دوسروں کی حالت بتلانا مقصود ہے یہی فرماتے ہیں۔

زین طلب بندہ بکوئے تو رسید　　　درد مریم را بخرما بن کشید

یعنی میں اس طلب میں تیرے کوچہ میں آیا ہوں درد نے جیسے حضرت مریم علیہا السلام کو درخت کھجور کی جڑ میں پہونچا دیا تھا مطلب یہ کہ چونکہ مجھے طلب حق تھی اسلئے آپ کی طلب میں بندہ آپکے دروازہ پر حاضر ہوا ہے کہ آپ تو جہ فرماویں اور مجھے کامیاب کردیں اسلئے کہ ؎

آنانکہ خاک را بنظر کیمیا کنند　　　آیا بود کہ گوشہ چشمے بما کنند

اور ؎ خسرو غریب است و گدا افتادہ در کوئے شما　　　باشد کہ از بہر خدا سوئے غریباں بنگری

اسی طلب اور اسی امید میں در دولت پر آپڑا ہوں۔ اسلئے کہ دیکھو مریم علیہا السلام کو بھی درد ہی نخلہ کیطرف کھینچ کر لے گیا تھا تو جب مجھے بھی وہ طلب ہوا ہے یہی خدمت میں حاضر ہوا ہوں ؎

بہ ملازمان سلطان کہ رساند این دعا را　　　کہ بشکر پادشاہی ز نظر مران گدا را

خدا کیلئے اس در سے مجھے محروم نہ فرمانا اور اب تو یہ تمنا ہے کہ ؎

عمر بھر تک نہ نکلنا ہو تیرے کوچہ سے　　　دم اسی در پہ نکلجاے تمنا ہے یہی

مقصود سے بہت دور چلا گیا مقصود مولانا کا یہ ہے کہ اب تک آپکے دروازہ پر حاضر ہو گیا اور یہ طلب ہی مجھے لائی ہے۔ اب آگے بتلاتے ہیں کہ میں نے اپنی حالت کسطرح معلوم کی پس فرماتے ہیں کہ۔

دیدۂ تو چوں دلم را دیدہ شد　　　صد دل نادیدہ غرق دیدہ شد

آئینہ کلی ترا دیدم ابد　　　دیدم اندر چشم تو من نقش خود

یعنی جب آپ کی آنکھ میرے دل کیلئے آنکھ ہو گئی اور وہ چشم حق بین ہے جسمیں سیکڑوں دل نادیدہ غرق ہو چکے ہیں یعنی مستفیض ہو چکے ہیں تو میں نے تمکو آئینہ کلی ہمیشہ کیلئے سمجھ لیا۔ اور میں نے اپنا نقش تمہاری آنکھ میں دیکھا مطلب یہ کہ جب آپ کا نور اور آپ کی صحبت کا فیض میرے دل نے اور آپ کا آئینہ بنگیا اور میں نے آپکی نور میں اپنی حالت دیکھ لی تو میں نے تمکو ہمیشہ کیلئے اپنا رہنما اور اپنے محبوب پر مہر دینے والا سمجھ لیا اور اپنی

کو آپ کی نور چشم میں دیکھ لیا یعنی جب مجھکو آئینہ کی تلاش تھی اور ثابت ہوا کہ آئینہ بھی مرشد ہی ہوتا ہے اور معوتے یار کے سوا اور کوئی اپنی حالت کے معائنہ کرنے کیلئے کافی نہیں ہوا پس چونکہ آپ ان صفات سے موصوف تھے لہذا میں آپکو مرشد سمجھکر آپکے دروولت پر حاضر ہوا ہوں و اس مطلب میں حیران و سرگرداں ہوکر آ پہونچا ہوں اور اس [illegible] کا قصیدہ کے پاس بیاں چکا ہوں گے ۵

آوارہ اگر دیدہ ام عمر یست ال و ندیدہ ام لیاز تعبان دیدہ ام لیکن تو چیزے دیگری

آگے فرماتے ہیں۔

گفتم آخر خویش را در یافتم در دو چشمت راہ روشن یافتم

یعنی میں نے کہا کہ آخر میں نے اپنے کو پا لیا اور اصل دونوں آنکھوں میں راہ روشن اور صاف مجھکو ملگئی مطلب یہ کہ جب پایا تو پا طرح سے کہ لیگی آئینہ ہوگیا اور میں نے اپنی حالت کو آپکے نور کے ذریعے دیکھ لیا تو اب میں نے اپنے سے کہا کہ [illegible] نے اپنی حالت دیکھ لی اور میں نے آپکے نور چشم میں راہ ہدایت پالی جس سے کہ ثابت ہوگیا کہ میری ابتدا قابلیت اور یہ قول کہ در دو چشمت پا لیا ہے جیسے کہا جائے دو نور چراغ اور مراد اس سے شیخ کی نور بصیرت ہے یعنی آپکے فیضان توجہ کے [illegible] طور سے [illegible] اسکے بعد انکو توہمات وارد ہوئے اور یوں خیال ہوا کہ یہ جو میں نے کہا ہے یہ بھی تو میرا ہی خیال ہے اور ممکن ہے کہ غلط ہوا ہو [illegible] کوئی وجہ شبہ کی نہیں مگر قاعدہ ہے کہ جب کسی [illegible] چیز کی طلب ہوتی ہے تو طبعاً اس سے مانع ہونیکا احتمال ہوتا ہے کہ شاید یہ بھی مانع ہو پس اسی طرح انکو بھی یہ [illegible] اور توہمات ہوئے آگے فرماتے ہیں کہ

گفت و ہمہ این خیال است ہاں ذات خود را از خیال خود بداں

یعنی پیر نے کہا کہ یہ سارے تیرے تخیلات ہیں اور تو نے جو اس نور میں اپنی حالت دیکھی ہے وہ تیری حقیقی حالت نہیں ہے بلکہ یہ خیال ہے لہذا تجھ میں استعداد [illegible] حقیقتہً استعداد وغیرہ شاید کچھ نہ ہو اسلئے اپنی ذات کو یعنی استعداد اصلی کو کہ شاید فانی ہے جسکو ذات سے تعبیر کیا اپنے خیال سے ہی ممتاز کرکے سمجھ جب یہ شبہ ہوا تو اسکو اس طرح دفع کیا گیا کہ

نقش من از چشم تو آواز داد کہ منم تو تو منی در اتحاد

یعنی میرے نقش نے تیری آنکھ سے آواز دی کہ میں تو ہوں اور تو میں ہے اتحاد کی وجہ سے مطلب کہ جب توہمات پیدا ہوئے تو اسوقت میری حالت نے بزبان حال تیری نور بصیرت کی مدد سے یہ کہا کہ مجھکو خیال و باطل مت سمجھنا کہ جو تو نے دیکھی میں ہوں اور جو میں ہوں وہی تو ہے اور میں اور تو متحد ہیں یعنی میں تیری ذاتی و اصلی حالت ہوں [illegible]

ذاتی قرار دیا اور ذاتی کو ذات قرار دیکر اسکو اسطرح تعبیر کر دیا کیونکہ تو ذی و منتم تو کہ معنی ہیں تو ذات معنی میں ذات
تو اور مراد یہ ہے کہ من ذاتے تو ہستم یعنی حالت اصلی اگر غیر متغیر ہے اور دونوں متحد ہیں تو پھر خیال کس طرح ہو سکتا ہے
بلکہ وہ تو بالکل واقعی ہوگا اور اس خیال میں مست پڑا رہتا اور یہ بھی استعداد اصلی کو وجود میں شکستہ کرتا
ف سالک کو اسکے بہت سے احوال میں ایسے شبہے پڑتے ہیں [illegible] اگر کوئی شیخ
کامل مل گیا تب تو سنبھل جاتا ہے ورنہ بس خدا ہی حافظ ہے کو تیرا سلامت رکھے تو نہایت
غنیمت ہے ایک صاحب نے جو کہ ایک دوست بزرگ سے بیعت تھے حضرت حکیم الامت
دام فیضہم کی خدمت میں اپنی بدحالی کے گمان پر کچھ پریشانیاں لکھیں حضرت نے ان کا جواب عطا فرما کر
تسلی دی انھوں نے بار بار پوچھا اس کا جواب ہمیشہ دیا گیا۔ آخر ایکمرتبہ انھوں نے لکھا کہ مجھے اب بولنے
کی تو مجال نہ رہی اور عقلاً تو کوئی شبہ نہیں ہے مگر اطمینان اور تسلی نہیں ہوتی کہ یہ بدحالی نہیں ہے۔
حضرت نے تحریر فرمایا کہ ہمکو تمہاری تسلی کی ضرورت نہیں اسلئے کہ طبیب کو یہ ضرورت نہیں کہ وہ مریض کو
بھی یقین دلادے کہ تو اچھا ہوگیا بلکہ اگر طبیب کو خود معلوم ہو جاوے کہ اسکو افاقہ شروع ہوگیا ہے
اور عنقریب صحت پاویگا تو یہ کافی ہے اور بعض مرتبہ اس قدر لطیف نفع ہوتا ہے کہ جسکو خود مریض محسوس
نہیں کرتا اور وہ سمجھتا ہے کہ میرا مرض اب تک باقی ہے اور مجھے مطلق بھی افاقہ نہیں مگر طبیب
خوش ہوتا ہے کہ اب یہ اچھا ہو جاویگا بلکہ بعض اوقات صحت کے بعد بھی مریض کی سمجھ میں نہیں آتا
اسی طرح چونکہ ہمکو تسلی ہے کہ تمہاری حالت مذموم نہیں ہے بس یہی اس قدر کافی ہے تمکو تسلی دلانیکی ضرورت
نہیں اس سے ان کی تسلی ہوگئی (وللہ درہ) پس اسی طرح یہاں حال وہ بیچارہ یہی ہے کہ میں اور تو
اتنک الی [illegible] ہیں میں تو تیری حقیقی حالت ہوں آگے اس کی وجہ بتاتے ہیں کہ اسکو خیال کیوں
نہ سمجھنا چاہیے فرماتے ہیں کہ۔

اندریں چشم منیر بے زوال   از حقائق راہ کے یابد خیال

یعنی اس چشم روشن اور بے زوال میں حقائق کی وجہ سے خیال کہاں راہ پا سکتا ہے مطلب یہ کہ
چونکہ یہ چشم حقیقت بین ہے اس میں تو حقائق آتے ہیں اور وہ حقائق خیال غلط کو نہیں
آنے دیتے اس لئے یہاں خیال کا کیا کام اور اس میں غلط کس طرح آسکتا ہے آگے
فرماتے ہیں کہ۔

در دو چشم غیر من تو نقش خود گر بہ بینی آں خیالے دان و رد

یعنی اگر کسی اور کی آنکھ میں تم اپنے نقش کو دیکھو تو اُسکو خیال جانو اور مردود سمجھو مطلب یہ کہ اگر کسی غیر کی نور چشم میں تم اپنی حالت اسکے خلاف دیکھو کہ جو یہاں دیکھی ہے تو اُسکو خیال اور رد سمجھنا کہ وہ باطل ہے یا یہ مطلب ہے کہ اگر اور کہیں اپنی حالت کا امتحان کرتے تو اُسکو غلط سمجھنا مضائقہ نہ تھا آگے اُس غیر کو بتلاتے ہیں کہ ۔

آنکہ سرمہ نیستی در مے کشد باده از تصویر شیطان می چشد

چشم او خانہ خیال ست و عدم نیستہارا ہست بیند لاجرم

یعنی جو شخص نیستی کا سرمہ لگاتا ہے اور شیطان کے تخیل سے بادہ پی رہا ہے اُس کی آنکھ ایک خیال اور عدم یعنی امر غیر واقعی کا گھر ہے کہ وہ بہت سی معدوم اشیاء کو موجود سمجھ لیتا ہے مطلب یہ کہ جو شخص ناسوت میں لگا ہے اور اُس کا تعلق ناسوت سے ہے اور شیطان کی تخیلات میں مبتلا ہے اُس کا ادراک خیالی اور معدوم اشیا کی طرف رہتا ہے اور وہ بہت سے معدوم کو موجود سمجھ لیتا ہے اور علی العکس اسی طرح جس نظر کا اُس سے اتصال ہوگا وہ بھی غلط بیں ہو سکتی ہے پس جو تیری حالت وہاں دکھلائی دیتی ہے یا دکھلائی دیتی وہ بالکل باطل اور خلاف واقع ہے بازدگی۔ آگے اسکے مقابلہ میں مرشد کی راست نمائی کا بیان فرماتے ہیں کہ ۔

چشم من چوں سرمہ دید از ذوالجلال خانہ ہستی ست نے خانہ خیال

یعنی چونکہ میری آنکھ نے حق تعالیٰ کی طرف سے ایک سرمہ دیکھا ہے اس لئے یہ تو حقیقت اور ہستی کا گھر ہے اور خیال باطل کا گھر نہیں ہے مطلب یہ کہ چونکہ یہ نور جو میرے چشم میں موجود ہے حق تعالیٰ کی طرف سے ہے اس لئے یہ چشم باطل اور خیال کا محل نہیں ہو سکتی پس جو تونے اپنی حالت میرے اندر دیکھی ہے وہ بالکل صحیح اور مطابق واقع کے ہے ۔

ف اس مقام کا خلاصہ اس کے قبل ایک مختصر عنوان سے خود حضرت مولانا دام ظلہم نے کلید مثنوی دفتر اوّل ابتداء قصہ طوطی و بازرگان میں ایک مناسبت سے اس مقام کے مہتم بالشان ہونے کے سبب لکھا تھا اس مقام پر اُس کا بعینہ نقل کر دینا نافع معلوم ہوا وھو ھذا بعبارتہ حاصل اس مقام کا یہ ہے کہ مجھکو مرشد کی طرف کشش ہوئی کہ اُن سے فیوض حاصل کروں مگر چونکہ

افادہ و استفادہ کے لئے مناسبت شرط ہے اس لئے یہ تحقیق کرنا ضروری ہوا کہ میں ان سے فیض لینے کے لائق ہوں یا نہیں اس تحقیق کے لئے معیار کی تلاش ہوئی آخر سوچتے سوچتے یوں سمجھ میں آیا کہ معیار بھی خود مرشد کی ذات ہی ہے یعنی اُن کی صحبت میں رہکر اپنی حالت کے تفاوت اور ظہور استعداد کو دیکھنا چاہیے پس میں نے ناقصیں سے اعراض کرکے مرشد کامل کی صحبت اختیار کی اور اپنی حالت کی کمی بیشی کو اور استعداد کی قوت و ظہور کو دیکھنا شروع کیا جب اُن کے کمالات کا انعکاس میرے قلب پر ہوا جسکو اس طرح تعبیر کیا ہے ؎ دیدۂ تو چوں دلم را دیدہ شد الی آخر الابیات العشرۃ یعنی تمھاری آنکھ میرے قلب کی آنکھ بن گئی یعنی تمھاری صفت معرفت والبصیرت میرے قلب پر متجلی ہوئی جسکے فیض و قوت سے سیکڑوں قلوب ناقص محو معرفت ہوگئے اُسوقت میں نے اُس آئینہ کاملہ یعنی عکوس فیوض مرشد و ادراک استعداد کو غبار خطرات و وساوس سے صاف کیا یعنی اُن فیوض و ادراک حالت استعداد کو دل میں جگہ دی اور خطرات و وساوس کی نفی کی تو اُس آئینہ میں اپنی حالت منکشف ہوئی وجہ انکشاف کی ظاہر ہے کہ جب اپنے قلب پر فیوض مرشد کے تجلی اور منعکس ہوئے اور استعداد کمالات کی مشاہدہ ہوئی تو معلوم ہوا کہ مجھ میں قابلیت انکی ہے اور مرشد سے مناسبت ہے غرض کمالات مرشد کو اس طریق سے آئینہ قرار دیا تو چشم مرشد میں اپنا نقش دیکھا یعنی مرشد کی صفت معرفت والبصیرت کے انعکاس اور ظہور استعداد مکنون سے اپنی حالت مناسبت کا پتہ چلا اُس وقت میں سمجھا کہ میں نے اپنی حالت مناسبت کی تحقیق کر لی - اور مرشد کی صحبت و حضوری میں طریق اصح سلوک کا ملگیا کہ انہیں کی تعلیم و تربیت سے مقصود حاصل ہوگا لیکن ساتھ ہی وسوسہ گذرا کہ جن کو تو نے فیوض کا عکس سمجھ رکھا ہے اور جسکو تو نے استعداد سمجھا ہے شاید یہ تیرے محض خیالات اور اوہام ہوں تو معیار تحقیق مناسبت مشتبہ ہوگیا اپنی ذات یعنی ذاتی استعداد قابلیت کمالات و فیوض اور اوہام و خیالات میں غور کرکے فرق کرنا ضرور ہے اس وسوسے کے ساتھ ہی میرے نقش نے مرشد کی آنکھ میں سے آواز دی یعنی میری حالت و استعداد نے جو کہ حاصل ہوئی تھی عکس کمالات بصیرت و معرفت مرشد سے مجھکو تنبیہ کیا کہ میں اور تو متحد ہیں یعنی میں تیری ذاتی اور واقعی حالت ہوں خیال اور وہم کا احتمال نہیں کیونکہ اس چشم منیر میں جو کہ

حقائق جان گزیں ہو رہے ہیں۔ خیال و وہم کی گنجائش نہیں ہے یعنی چونکہ مرشد کامل ہیں اور اُن کے فیوض و کمالات بھی قوی ہیں اسلئے اُن کی قوت فیض سے طالب و ملازم صحبت کی اصلی حالت ظاہر ہو جاتی ہے احتمال غلطی کا نہیں ہے آگے بزبان مرشد کہا جاتا ہے کہ اگر تو اپنا نقش کسی اور کی آنکھ میں دیکھتا تو اسکو خیال سمجھنا چاہئے تھا یعنی غیر کامل کی صحبت اس کا عیار نہیں ہو سکتی کیونکہ اُس میں نیستی یعنی نقصان کی صفت ہے اسلئے تصرف شیطانی کا دخل ہو سکتا ہے چونکہ وہ خود خیالات میں مبتلا ہے اُسکے ہم صحبت کے قلب پر بھی اُن خیالات کے انعکاس کا احتمال ہے اور چونکہ میں خود صاحب حقیقت ہوں اس لئے میری صحبت میں بھی حقائق کا ہی انعکاس ہوگا تو اس طریق مذکور سے اپنی حالت و مناسبت و قابلیت فیوض کی معلوم ہوگئی اور اسی اعتبار سے مرشد کو اپنا آئینہ فرمادیا یہ خلاصہ ہے اُس مقام کا واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب اور شرح حبیبی میں بھی اس کی ایک توجیہ سہل اور لطیف عنوان سے کی گئی ہے وہ بھی طرب انگیز ہونیکے سبب قابل ملاحظہ ہے لیکن بعنوان اسکا اُسکا متحد ہے۔ آگے بتائید شعر بالا آنکہ سرمہ نیستی الخ و شعر چشم او خانہ خیالست الخ مولانا فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ذراسی شے بھی چشم کے آگے ہوگی تو وہ بھی مانع ہوتی ہے نظر کو اسی طرح جب نور چشم کے آگے کدورتیں ناسوت کی آجاوینگی تو وہ بھی مانع ہونگی اُس نور کے لئے فرماتے ہیں کہ۔

تا یکے مو باشد از تو پیش چشم　　　در خیالت گوہرے باشد چو یشم

یعنی جب تک ایک بال بھی تیری نگاہ کے سامنے رہے گا اس وقت تک وہ تجھے دیکھنے نہ دیگا۔ اور گوہر تجھے یشب معلوم ہوگا یشم مبدل از یشب۔ ایک پتھر جو فی نفسہ تو قیمتی ہے مگر گوہر سے بہت کم قیمت ہوتا ہے مطلب یہ کہ جسوقت تک ناسوت کی طرف تمھارے اندر کچھ بھی تعلق باقی رہے گا اور تم ایک بال کے برابر بھی اُس طرف توجہ رکھوگے تو تمھارے خیال میں گوہر یشب معلوم ہوگا یعنی حقیقت تمھارے خیال میں باطل اور بے اصل معلوم ہوگی اور تم اُس حجاب کی وجہ سے حقیقت شے کو معلوم نہ کرسکوگے اسکی تدبیر بتاتے ہیں کہ اس باطل سے کس طرح نجات ہو سکتی ہے فرماتے ہیں کہ

یشم را آنگہ شناسی از گہر　　　کز خیال خود کنی کلی عبر

یعنی چشم کو گوہر سے جب پہچان سکو گے جبکہ اپنے اس باطل خیال سے پوری اور کلی طور پر علیحدگی کر دو گے مطلب یہ کہ حقیقت کو اس وقت دیکھ سکو گے جب اس عالم اسباب کے تعلق سے کہ خیال محض ہے کلیۃً پرہیز کر دو گے اور علیحدہ ہو جاؤ گے اسوقت تم حقیقت شناس ہو سکتے ہو ورنہ اگر ایک بال تمہاری چشم حقیقت بیں کے سامنے ہے تو وہ تمہارا مانع عن النظر ہو گا۔

پچاسویں حکمت تحقیق بعض اجزاء دوازدہ تسبیح

القول الصحیح فی تحقیق بعض اجزاء دوازدہ تسبیح اور قول محقق بعید از تکلف[عہ] یا بس یہ ہے کہ جس طرح قرآن پڑھنے میں کبھی تو تلاوت مقصود ہوتی ہے اور اسوقت اس کے طریق کا منقول ہونا شرط ہے اور غیر منقول کا اختیار کرنا بدعت اور کبھی محض ذہن وحافظہ میں اس کا استحضار اور راسخ کرنا مقصود ہوتا ہے اس میں اتباع منقول کا کرنا لازم نہیں مثلاً ایک شخص ایک ایک مفرد کا تکرار کرے یا کرتا ہے ایک شخص ایک ایک جملہ کا ایک شخص ایک ایک آیت کا یہ سب جائز ہے۔ اس کاوش کی ضرورت نہیں کہ اس میں سلف کا کیا طریق تھا۔ اسی طرح عبادات ذکر سے کبھی تو خود ذکر مقصود بالذات ہوتا ہے اس ہیئت کا منقول ہونا شرط ہے اور کبھی ذہن میں کسی خاص مطلوب کا استحضار اور رسوخ مقصود ہوتا ہے جس سے اس عبادت کا تعلق ہو اس میں اس ہیئت کا منقول ہونا شرط نہیں پس الا اللہ اور اسم جلالہ کے تکرار معتاد سے مقصود بالذات ذکر نہیں بلکہ ایک خاص مطلوب کا استحضار مقصود ہے اور وہ خاص مطلوب فنائے علمی غیر اللہ اور توجہ الی اللہ میں تدریجاً ترقی کرنا ہے چنانچہ ابتداء میں کثرت شہود ہوتی ہے اسلئے لا الٰہ الا اللہ سے اس شہود کی نفی کر کے اسکو راسخ کیا پھر جب اس نفی میں ایک درجہ میں گویا کامیابی ہو گئی تو محض ثبوت ذات کو ذہن میں راسخ کرنے کیلئے الا اللہ کا تکرار کیا پھر ثبوت بھی ایک نسبت حکمیہ تھی اس سے بھی نظر اٹھا کر صرف ذات کا تصور ذہن میں راسخ کرنے کیلئے اسم جلالہ کا تکرار کیا۔ اس کی فراولت سے قلب میں غیر مطلوب سے بے التفاتی

عہ اشارۃ الی کون ما فی التکشف من توجیہ تکلفا لان حذف حرف الندا من اللہ غیر جائز کما فی حاشیۃ تتمۃ الفائدۃ العاشرۃ الاتیۃ متصلا وکذا یکون القول مرکبا واللہ اعلم ۱۲ منہ

اور حضرت مطلوب کی طرف خالص التفات میں ملکہ راسخ ہو کر پھر ذکر کامل کا حق ادا کر کے قرب مقصود حاصل کرتا رہے گا۔ بفضلہ تعالیٰ اس تقریر سے سب اشکالات رفع ہو گئے اور اس کے بدعت ہونیکے حکم کا تعلیت ندبیہ سے ناشی ہونا ثابت ہو گیا والحمد للہ علی ما الفی وافھم ولقن والھم۔ اب صرف یہ سوال باقی رہا کہ تو کیا اس صورت میں اس طریق سے ذکر کرنے سے ثواب نہ ملیگا اس کے جواب میں ہم پوچھیں گے کہ کیا جو شخص قرآن یاد کرنے کے لئے ایک ایک لفظ کا تکرار کر رہا ہے اسکو اس یاد کرنے سے ثواب نہ ملیگا جو اس کا جواب ہے وہی اُسکا جواب ہے اور قواعد پر نظر کرنے سے دونوں کا مشترک جواب یہ ہے کہ گو تلاوت وذکر کا ثواب نہ ملے لیکن تلاوت کاملہ کے لئے سعی وتیاری کرنے کا اور ذکر کامل کے لئے سعی وتیاری کرنے کا ثواب ملیگا فقط۔ ۲۷ ذیقعدہ ۱۳۴۳ھ

اکیاونویں حکمت تحقیق حکم حذف ہائے جلالہ بلا قصد ملقب

بتخییر الدلالۃ علی حکم ھاء الجلالۃ

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ اکثر ذاکرین کی زبان سے تکرار اسم ذات کے وقت حرف ہا ادا نہیں ہوتا چنانچہ **خانقاہ ہذا** میں بھی بعض ذاکرین کو اس طرح ذکر کرتا ہوا دیکھکر بعض احباب اہل علم کو شبہ ہوا جسکو انھوں نے بذریعہ تحریر ظاہر کیا انکو اُس کا جواب بذریعہ تحریر ہی دیا گیا۔ انھوں نے پھر اُس پر سوال کیا پھر اُس کا جواب دیا گیا جسپر انھوں نے پھر سوال نہیں کیا مگر میں نے محض اپنی رائے کو کافی نہ سمجھکر دوسرے چند احباب اہل علم سے اس تحقیق کی درخواست کی اُس سے بھی میری رائے کی تائید ہوئی چونکہ یہ مسئلہ کثیر الوقوع تھا اسلئے اس تمامتر مکاتبت کو جمع کر دینا نافع معلوم ہوا جس کا ایک نام بھی رکھدیا گیا۔

اصل سوال بعض لوگ ذکر اللہ میں لفظ اللہ کو اللّٰ پڑھتے ہیں بغیر ہا کے اس میں کیا حکم ہے

اصل جواب۔ ایک قلمی مضمون ملاحظہ کیلئے بھیجتا ہوں (یہ مضمون پہلے سے مستقلاً لکھا ہوا تھا) وھو ھذا۔

الجواب عما یسئل کثیرا ان فی ذکر اسم الذات بعد کثیر لا یظھر الھاء ویبدء

تبقی الکلمة غیر موضوعة فلم یتحقق الذکر واذا لم یتحقق کیف یترتب علیه الاثار والانوار والجواب انه لما قصد اداء الهاء ولکن بسبب عدم الالتفات لم یظهر والاعمال بالنیات فکان کان لبعض الکلمات ادیت باللسان وبعضه ادی بالجنان ولو ادی کلها بالجنان کان کافیا فی الاثار والانوار ففی ھذا الصورة بالاولی نعم الاحکام المتعلقة باللسان کصحة الصلوٰة بالقراءة لا یکفی فیها ھذہ النیة

۱۰ رمضان ۱۳۳۲ھ

سوال۔ التماس ہے کہ ہونے لفظ اللہ محذوف المنوی کے ذکر اس میں شبہ نہیں و ترتب آثار و انوار و برکات کا اس ذکر پر اس میں بھی شبہ نہیں شبہ اس میں ہے کہ حذف منوی کے بعد جو لفظ باقی ہے لفظ آلا کو اطلاق کرنا اوپر ذات منزہ عن العیوب کے قطع نظر ترتب برکات و احکام سے کیا یہ نفس اطلاق و تلفظ لفظ مذکور کا شرعاً جائز ہے وہ جواز کہ خالی ہو بدعت و الحاد سے یا ناجائز ہے بدعت و الحاد ہے کسی جگہ وجود اس لفظ مذکور کا حدیث یا قول صحابہ یا قول تابعین یا تبع تابعین میں پایا گیا ہے یا نہیں۔ قرآن شریف میں تو نہیں حقیر کا تو یہ تھا اعتقاد کہ یہ عوام کی غلطی ہے سستی کرتے ہیں انکو ایسی سستی نہ کرنی چاہئے کیونکہ اس سستی میں بے ادبی و بے تعظیمی ہے اسم اللہ تعالیٰ کی جیسے ذات حق کی تعظیم و ادب فرض ہے ویسے ہی اسکے اسماء و صفات کی بھی تعظیم و ادب فرض ہے اسماء و صفات کی یہ بھی تعظیم ہے کہ انکے الفاظ میں تغیر تبدل کمی زیادتی نہو الفاظ اسماء و صفات کے جو کہ قرآن و حدیث میں موجود ہیں تغیر تبدل کمی زیادتی اس میں کرنی بے ادبی و بے تعظیمی معلوم ہوتی ہے گرچہ دل کے اندر کمی زیادتی کا لحاظ نہ ہو پورے لفظ کا لحاظ ہو اور نیز یہ اعتقاد ہے کہ اسماء اللہ تعالیٰ کے اندر تغیر کرنا الحاد ہے اگرچہ دل میں عدم تغیر کا لحاظ ہو کیونکہ جل و علی شانہ کا ارشاد ہے وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْٓ اَسْمَآئِهٖ اسماء حسنی جو دلالت کرتے ہیں اوپر ذات حق کے بغیر نقص و عیب کے بنفسہا قطع نظر ارادہ متکلم سے وہ ننانوے اسم ہیں جو مذکور ہیں۔ حدیث میں ان میں معنی لغوی بھی ملحوظ ہے جو زیادتی حسن ہے معطوف و معطوف علیہ کو بنابر فا فصیحہ کے مرتب فرمایا اوپر ثبوت الاسماء الحسنیٰ کے جو واسطے اللہ تعالیٰ کے ہے۔ اس کلام سے مبین

امور کا اثبات ہوا۔ انحصار اسمارحسنی کا اللہ تعالیٰ میں وجوب پکارنا اللہ تعالیٰ کو ساتھ
اسمار حسنیٰ کے وجوب قطع ان لوگوں سے جو اللہ تعالیٰ کے اسمار میں الحاد کرتے ہیں۔
الحاد کے لغوی معنیٰ میل کرنا حق سے طرف باطل کے یہ معنیٰ کلی ہے جنس اسکے کئی انواع ہیں ایک
وہ ہے جو اہل معانی نے بیان کیا الحاد فی اسماء اللہ تسمیتہ بمالم یتسم بہ ولم ینطق بہ
کتاب اللہ ولا سنتہ رسول اللہ اب یہ معنیٰ صادق آتا ہے لفظ مذکور پراسواسطے کہ
نام لیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کا ساتھ اُس لفظ کے کہ نہیں نطق کیا اُس لفظ کو کتاب اللہ اور نہ سنت
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ پر اور نیز یہ بھی لکھتے ہیں علمار کرام کہ اسمار
اللہ تعالیٰ کے توقیفی ہیں۔ اگرچہ کوئی اور لفظ ہم معنی ہے اُس اسم کا جو اسمار حسنےٰ سے ہے
تو اس لفظ کو اللہ پر نہیں اطلاق کیا جائیگا۔ مثلاً سخی ہم معنی ہے جواد کا تو سخی کا اطلاق اللہ
پر نہیں کیا جائیگا ویسا ہی رحیم کا اطلاق اور عالم کا کیا جائے گا نہ رفیق و عاقل کا۔ خلاصہ یہ ہے
کہ اسمار اللہ میں قیاس کو دخل نہیں معلوم ہوتا نقص ہی کو دخل ہے۔ نیز اسمار اللہ کے بنفسہا دلالت
اوپر ذات حقہ کے کرنے میں محتاج طرف ارادہ متکلم کے نہیں دلالت میں تو حذف کے بعد ارادہ
متکلم کو دخل ہوا ذات لفظ باقی کو دخل نہیں اب جسوقت اخیر کا حرف لفظ اللہ کا حذف کیا گیا
اگرچہ حذف منوی ہے نزدیک متلفظ کے مگر صورت اس لفظ کی جو بعد الحذف ہے بعینہ صورت
اِنّ مع لا نافیہ کی ہے اگر لفظ مذکور کو مشدد پڑھا جائے اگر مخفف پڑھا جائے تو اَلا حرف تنبیہ
کی ہے صورت حذف کے بعد دو نقص معلوم ہوتا ہے ایک تحریف اسم پاک کی لفظاً دوسرے
مشابہت اسم پاک کی ساتھ لفظ عیب دار کے۔ ایک طائفہ سلف نے سبح اسم ربک
میں جو اسم ہے اُسکو زائد نہیں کہا۔ کہا انھوں نے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کو پاک جاننا فرض ہے
ویسا ہی اُسکے بزرگ ناموں کی بھی تعظیم واحترام واجب ہے۔ تفسیر عزیزی میں ہے پس مراد
دریں آیت چرا پاک داشتن نام او تعالیٰ مراد نباشد و پاک داشتن نام او را از انچہ دلالت بر
نقص و عیب کنند نگہ ندو ذکر نام او تعالیٰ بوجہ تعظیم بجا آ[illegible] دیگر وجوہ تعظیم اسمار تعالیٰ
کے ہیں خلاصہ اس مذکورے [illegible] یہ ہے کہ [illegible] اعتقاد ہے کہ عبد مکلف ہے
ساتھ تعظیم اسمار اللہ تعالیٰ کے اور تحریف اور تغییر لفظی سے تعظیم اسمار کی نہیں رہتی لوگ

کاہلی اور کسل سے جو پڑھتے ہیں انکو اگر کوئی طاقت رکھتا ہو تو سمجھا دیوے شاید ایسے پڑھنے پر پڑھنے والا ماخوذ ہوگا عند اللہ اس اعتقاد میں اگر غلطی ہے تو ارشاد فرمایا جاوے اس مذکور کے بیان کرنے سے غرض اعتراض کی نہیں۔ نہ طاقت ہے اعتراض کی اپنے دل میں جو شبہ تھا اسکو ظاہر کردیا گیا ہے۔

جواب ۔ جتنے دلائل تقریر شبہ میں لکھے ہیں ان کی حاجت نہیں سب کی صحت و دلالت مسلم مجیب سب کا التزام کرکے یہ تاویل کرتا ہے کہ ذاکر کا قصد یہی ہے کہ پورا لفظ ادا کرے مگر کثرت تکرار و عدم التفات الی اللفظ صونا عن التشویش الباطنی سبب ہوگیا اس تخفیف کا اور اگرچہ ایسی تخفیف کی وسعت نظر سے نہیں گذری مگر دوسری تخفیف کہ دلیل سے وہ بھی اسی کی نظیر ہے ضرورت شعر میں وارد ہے اور کسی نے نکیر نہیں کیا۔ کما فی البیضاوی وقد جاء (ای حذف الفہ) لضرورۃ الشعر ؎ الا لا بارک اللہ فی سہیل الخ اور ضرورت تکرار و عدم التفات الی اللفظ کو ضرورت شعریا ور حذف ہا کو حذف الف پر مقایسہ کی گنجائش ہے ولیس ضرورۃ الشعراھم من ضرورۃ جمع الخواطر ولیس الحذف من الاوسط باخف من حذف الاخیر لوزوده فی الترخیم وان لم یسع الترخیم فی المقام خاصۃ۔

ف۔ ذکر اسم ذات میں ترخیم جائز نہیں کیونکہ ترخیم غیر منادی میں بلا ضرورت شعر یہ جائز نہیں جیسا کہ شرح جامی صہ۱۲ میں ہے وھو فی غیرہ ای غیر المنادی واقع ضرورۃً ای لضرورۃ شعریۃ داعیۃ الیہ لا فی سعۃ الکلام اھ وقال صاحب الالفیۃ ؎ ولاضطرار رخموا دون ندا ما للندا یصلح نحو احمد (صہ۹۷) اور ذکر میں لفظ اللہ کو منادی نہیں کہہ سکتے کیونکہ بدون حرف ندا لفظ اللہ کو منادی نہیں کہا جا سکتا۔ لفظ اللہ سے حرف ندا کا حذف جائز نہیں جیسا کہ شرح جامی صہ۱۲۵ میں ہے ویجوز حذف حرف النداء الا مع اسم الجنس والاشارۃ والمستغاث والمندوب والمندوب سواء کان مع بدل عن حرف النداء کلفظہ اللہ فانہ لا یحذف منہ الا مع ابدال المیم المشددۃ منہ نحو اللھم وفی حاشیۃ عبد الغفور تحت قولہ سواء کان مع بدل یعنی ان جواز الحذف اعم من ان یکون مع بدل اللہ فلا یرد ما قالہ الشیخ الرضی من ان المصنف لم یذکر لفظ اللہ فیما لا یحذف من الحرف وھو منہ لانہ لا یحذف منہ الا مع ابدال المیمین منہ فی آخرہ۔ (صہ۳۴۳) ۱۲

نیز بعض احکام کا ثبوت [illegible] ثابت ہونا کہ [illegible] کلام سے ثابت ہوتا ہے کما فی الدر مختار وی
وحذف الف الرحمن [illegible] الله [illegible] فی الحاشیۃ [illegible] الحکم
ای الیمین [illegible] [illegible] الا صار [illegible] اھ [illegible]
الف کے اسکے متعلق [illegible] [illegible] اسم الٰہی سمجھا جا کر [illegible] فی نحو
ہونا ضرورت کو [illegible] ایسا دو تاویل ہی جواب حق [illegible] اقل
البالغ الطالب [illegible] باقی مجھکو اس پر اصرار نہیں ممکن ہے کہ یہ تاویل و
اجتہاد غلط ہو اگر ایسا [illegible] کہ اگر ایسا کوئی شبہ [illegible]
مجھکو اطلاع کیجاوے میرا ایسے موقع پر معمول ہے کہ حاضرین اہل علم کو جمع کرکے پیش کرونگا اور
ان کے فیصلہ کو قبول کرکے ذاکرین کو مطلع کردونگا اب بھی اور آئندہ بھی۔ اور اعتراض کا تو
مجھکو وسوسہ بھی نہیں۔

سوال۔ التماس ہے کہ حضور کی خدمت میں شبہ مذکورہ جو اول عرض کیا گیا تھا اس خیال
سے کہ ترتیب آثار کے اعتبار سے لفظ اللہ کا اظہار کے جائز ہے حضور کے نزدیک فقط
شبہ اس میں تھا کہ شرعاً بھی جائز ہے یا ناجائز جب شرعاً بھی معلوم ہوگیا کہ جائز ہے تو اب
شبہ نہیں محض احقاق حق کے واسطے شبہ ظاہر کیا تھا اس میں کوئی نفسانیت نہ تھی اس پر بھی
اگر شبہ ظاہر کرنے میں خاکسار سے بے ادبی او قصور ہوا ہے تو معافی چاہتا ہوں معاف فرماویں۔
معمولی آدمی کی ناراضی خاکسار برداشت نہیں کرسکتا۔ آپ تو الحمد للہ اس زمانہ میں خاکسار کے
نزدیک مقتدا ہیں ہرگز آپکی ناراضی برداشت نہیں کرسکتا۔ آپ سے نفع حاصل کرنیکے واسطے آیا
ہوں نہ نقصان جسوقت سے آپ کا جواب دیکھا ہے بہت [illegible]
دل گھٹتا ہے ذکر پر بہت پریشان ہوں اسوجہ سے کہ شاید آپ ناراض ہوں آپ کی ناراضی سبب
محرومی میری کا ہے۔

جواب۔ [illegible] یقین دلاتا ہوں کہ [illegible] عاشق ہوں۔ اور یہ بھی
یقین دلاتا ہوں کہ طرز کلام سے پہچان لیتا ہوں کہ تحقیق مقصود ہے یا لجاج پس ان دونوں مقدموں
کے بعد آپ مطمئن رہیے۔ واللہ میرا دل خوش ہوا کہ آپ میں دین کی طلب ہے بارک اللہ تعالیٰ لکم

اب اسکے متعلق سب پرچہ مجھکو بعد ظہر دیدیجئے۔ میں سبکو مرتب کرونگا اور جی چاہتا ہے کہ مزید اطمینان کے لئے دوسروں سے بھی مشورہ کروں پھر پرچے واپس کردونگا۔ میں تسہیلاً اپنی تاویل کا حاصل پھر اعادہ کئے دیتا ہوں کہ مقصود تو پورے کلمہ کا ادا کرنا ہے مگر ذاکر کو دوسری طرف چونکہ زائد اہتمام ہے اسلئے ادا کا اہتمام فوت ہوگیا تو قابل عفو وتسامح ہے جیسے قرآن مجید جلدی پڑھنے میں بعض حروف کی صفات ومخارج میں کچھ تقصیر ہوجاتی ہے فقط۔

تحقیق علماء خانقاہ

اگر ذکر میں لفظ اللہ کی ہا بالکل حذف ہوگئی تب بھی وہ ذکر اسم ذات شمار ہوگا خصوصاً جبکہ تکلف سے حضور قلب میں فرق آتا ہو البتہ قصداً حذف بھی نہ کیا جاوے حذف اسکا خطا ہے فی الدر (والقسم باللہ تعالیٰ) ولو برفع الہاء او نصبہا او حذفہا کما یستعملہ الاتراک وقال الشامی تحت (قولہ او حذفہا) قال فی المجتبیٰ ولو قال واللہ بغیر ہاء کعادۃ الشطار فیمین. قلت فعلی ہذا ما یستعملہ الاتراک باللہ بغیر ہاء یمین ایضا اھ وھکذا نقلہ عنہ فی البحر ولعل احد الموضعین بغیر ہاء وبالواو ولا بالھاء ای بغیر الالف التی ھی الحرف الھاوی تامل ثم رأیتہ کذلک فی الوہبانیۃ وقال ابن الشحنۃ فی شرحہا المراد بالھاوی الالف بین الھاء واللام فاذا حذفہا الحالف او الذابح او الداخل فی الصلوٰۃ قیل لا یضر لانہ سمع حذفہا فی لغۃ العرب وقیل یضر ص۲۷ ج۳) وفی الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص۱۰۳ (قولہ الثالث عشر ان لا یحذف الھاء من الجلالۃ) قال فی الشرح المذکور وعن ترک ھاوٍ والمراد بالھاوی الالف الناشی بالمد الذی فی اللام الثانیۃ من الجلالۃ فاذا حذفہ الحالف او الذابح او المکبر للصلوٰۃ او حذف الھاء من الجلالۃ اختلف فی انعقاد یمینہ وحل ذبیحتہ وصحۃ تحریمتہ فلا یترک ذلک احتیاطاً وفیہ ایضاً ص۱۶۲ وان کان فی وسطہ حتی صار اکبار فقیل تفسد صلاتہ لانہ جمع کبر وھو طبل ذو وجہ واحد واسم من اسماء اولاد الشیطان وفی الغنیۃ لا تفسد لانہ اشباع وھو لغۃ قوم واستبعدہ الزیلعی بانہ لا یجوز الا فی شعر ولو فعلہ المؤذن لا تجب الاعادۃ لان امر الاذان اوسع کذا فی السراج

وان نعم ہ یکفرای مع قصد المعنی والا و یستغفر و یتوب مضمرات اھ قلت وظاھر ان امر اللہ کر اوسع من امر الاذان واللہ اعلم کتبہ الاحقر عبدالکریم عفی عنہ ۸ محرم ۱۳۴۴ھ

الجواب صحیح ۔ میری رائے اس تحریر کے موافق ہے لطف رسول عفی عنہ ۔ وصی اللہ عفی عنہ ۔

صحیح ۔ ظفر احمد عفا عنہ ۹ محرم ۱۳۴۴ھ

وقد تم ما اردنا ایرادہ ھھنا ۔ خلاصہ اس مجموعہ کا یہ ہے کہ صواب بار جلالہ کا ادا ہی کرنا ہے لیکن کثرت تکرار و مصلحت اجتماع افکار کے سبب اگر اخلال فی الاداء کی خطار ہو جاوے تو عفو ہے یعنی گناہ نہ ہوگا اور چونکہ مقصود اس کا ادا ہی کرنا ہے اسلئے حکماً اسکو پورا ہی کلمہ قرار دیا جاویگا جیسے ہر وقت بولنے چالنے میں بھی کسی سے بھی یہ بار بار ادا نہیں ہوتی اور نہ کوئی ان مواقع میں اظہار را کے وجوب کا قائل ہے ۔ کتبہ اشرف علی ۔ عاشورا ۱۳۴۴ھ

باونویں حکمۃ ۵۲ حکم اختلافی غیر واصل بحق بعد بذل اجتہاد

روح المعانی وقیاس غیر متردد برو

سورہ اعراف رکوع سوم کی آیت ہے فریقا ھدیٰ و فریقا حق علیھم الضلالۃ انھم اتخذوا الشیٰطین اولیاء من دون اللہ ویحسبون انھم مھتدون ۝ بعض لوگوں کو تو اللہ تعالیٰ نے (دنیا میں) ہدایت کی ہے (انکو اسوقت جزا ملیگی) اور بعض پر گمراہی کا ثبوت ہو چکا ہے (ان کو اسوقت سزا ملیگی اور وجہ ان لوگوں کے گمراہ ہونیکی یہ ہوئی کہ) ان لوگوں نے شیطان کو (اپنا) رفیق بنا لیا اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر (یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت نہ کی اور شیاطین کی اطاعت کی) اور (باوجود اسکے پھر اپنی نسبت) خیال رکھتے ہیں کہ وہ راہ (راست) پر ہیں (یہ خیال راستی کا خواہ بزعم خود باعتبار دین حق ہونیکے ہو خواہ باعتبار قرین مصلحت ہونیکے ہو)

اس آیت میں جو تعمیم کی گئی ہے کہ خواہ باعتبار دین حق ہونیکے ہو الخ اسکی توضیح یہ ہے کہ بعض کفار تو اپنے مذہب کو واقع میں حق سمجھتے ہیں ان پر تو یحسبون الخ کا صادق آنا ظاہر ہے اور بعض باوجود باطل سمجھنے کے اسپر جمے رہتے ہیں ان پر اس کا صدق اس اعتبار سے ہے کہ اس صورت میں لا محالہ اصرار کسی مصلحت مزعومہ موہومہ کی وجہ سے ہوگا اور اس مصلحت کی تحصیل ورعایت کو در کسی وجہ سے

[illegible] اگر کسی کو صورت اول
[illegible]
[illegible] باوجود
[illegible] قلب میں
پیدا ہو جاتا ہے تامل کیوں نہ کیا [illegible] کی درست ہے [illegible] اکثر لوگ اپنے طریق
کے باطل سمجھنے والے تھے [illegible] شخص [illegible] اس کی نظر مطلق
صحیح تک نہ پہنچے اس کی نسبت روح المعانی میں ہے وقد ذہب البعض الی انہ معذور ولم یفرقوا
بین من لا عقل له اصلا ومن له عقل لم يدرك به الحق بعد ان لم يدع في
الفكر منزعا في طلبه الخ قلت وكل امرء لم يخطر في باله تردد واحتمال النقيض
وقلت وبسط القول في المسئلة الغزالي في التفرقة بين الاسلام والزندقة وقلت و
السلامة في امثال ذلك التفويض الى الله تعالى وهو اعلم العالمين واحكم الحاكمين
اور اگر کسی کو صورت ثانی میں شبہ ہو کہ جب یہ شخص حق کو اور باطل کو باطل سمجھتا ہے تو مومن ہونا چاہیے
پھر اسکو کفار میں کیوں شمار کیا گیا جواب اس کا یہ ہے کہ جیسے قلب سے تکذیب کرنا کفر ہے اسی طرح زبان سے
تکذیب کرنا اور برتاؤ میں مخالفت وعداوت انبیاء سے کرنا بھی کفر ہے خوب سمجھ لو۔

۵۳ تریپنویں حکمت معانی اصطلاحیہ مختلفہ عینیت و غیریت

جاننا چاہیے کہ عینیت و غیریت دو لفظ متقابل ہیں اور مختلف اوضاع سے تین معنی پر ان کا اطلاق
آتا ہے معنی اول عینیت کے یہ کہ دو مفہوموں کا مصداق من کل الوجوہ ایک ہونا یعنی دو چیزوں
کا ہر طرح سے ایک ہونا کہ ان میں کسی قسم کا فرق نہ ہو جیسے انسان اور حیوان ناطق یا زید اور ذات زید
کہ ان میں اصلا تغایر نہیں اور غیریت یہ کہ ان دونوں میں کسی قسم کا تغایر اور امتیاز نہ ہو یعنی فرق ہو
اس تفسیر پر عینیت و غیریت میں باہم تناقض ہے جس سے ان دونوں کا ایک محل میں جمع
ہونا بھی محال ہے اور دونوں کا کسی محل سے مرتفع ہونا بھی محال ہے اور یہ تبادر معنی عینیت و
غیریت کے یہی ہیں اور یہی معنی لغوی ہیں اور اسی میں اکثر عرفا استعمال ہوتا ہے اور اکثر اہل معقول بھی یہی مراد

لیتے ہیں۔ اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے موجود ہو یا حادث و مخلوق ہو جیسے تمام زمین و آسمان کی چیزیں یا قدیم و غیر حادث ہو جیسے صفات باری تعالیٰ کی غیر ذات باری تعالیٰ کی نہیں مخلوقات کا عین نہ ہونا تو باتفاق اہل عقل و نقل ہے اور صفات کا عین نہ ہونا صرف جمہور اہل سنت کے نزدیک ہے بخلاف حکما و اہل اعتزال کے کہ صفات کو عین ذات کہتے ہیں اور ظاہر قرآن اہل سنت کی تائید کرتا ہے کیونکہ جابجا اللہ تعالیٰ نے اپنے کو علیم اور حکیم و سمیع و بصیر فرمایا ہے جسکے معنی ذی علم و ذی حکمت و ذی سمع و ذی بصر ہیں اگر علم و حکمت و سمع و بصر عین ذات ہوتیں تو ذی علم و ذی حکمت وغیرہ کے معنی ذو لفہ ہوتے اور یہ محض بے معنی ہے پس ظاہر قرآن و حدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ صفات زائد علی الذات ہیں جب اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے عین ذات حق نہیں تو سب ممکنات و صفات غیر ذات ہونگی۔

معنی ثانی عینیت کی تو یہی تفسیر لیجاوے اور غیریت کے یہ معنی ہوں کہ دو چیزوں میں سے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا (جواز الانفکاک بین الشیئین ولو من جانب واحد و بعبارۃ اخریٰ عدم التلازم بین الشیئین) اس تفسیر پر عینیت و غیریت میں باہم تناقض تو نہیں مگر تضاد ہے یعنی دونوں ایک محل پر صادق نہیں آسکتے مگر دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں جیسی شان متضادین کی ہوتی ہے اور یہ اصطلاح متکلمین کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے بھی ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں عینیت نہیں ہے جیسا اوپر گذرا بلکہ غیریت ہے کیونکہ غیریت کے معنی تھے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا گو دوسرا بدون اس ایک کے موجود نہ ہو سکے تو گو مخلوقات بدون باری تعالیٰ کے موجود نہیں ہو سکتی لیکن باری تعالیٰ تو بدون مخلوق کے موجود ہو سکتے ہیں اور واقع میں قبل ایجاد خلق کے موجود تھے اور مخلوق کو فنا کر کے بھی موجود رہیں گے پس غیریت کے معنی متحقق ہو گئے سو حضرت حق و خلق میں عینیت کی نفی اور غیریت کا ثبوت ہو گیا لیکن ذات حق اور صفات میں اس تفسیر پر نہ عینیت ہوئی نہ غیریت۔ عینیت تو اسلئے نہوئی کہ اسکے معنے تھے دو چیزوں کا بالکل ایک ہونا اور جب صفات زائد علی الذات ہیں جیسا اوپر بیان ہوا تو عینیت کہاں ہوئی اور غیریت اسلئے نہ ہوئی کہ یہاں ذات اور صفات دونوں میں سے ایک بھی ایسی چیز نہیں کہ بدون دوسرے کے اسکا پایا جانا ممکن ہو صفات تو بدون ذات کے اسلئے موجود نہیں ہو سکتیں کہ یہ صفات تحقیق

ہیں تابع ہیں اور ذات متبوع اور تابع کا وجود بدون متبوع کے محال ہے اور ذات بدون صفات کے اسلئے نہیں پائی جاسکتی کہ ذات واجب کا خالی ہونا صفات کمال سے لازم آتا ہے اور وہ محال ہے پس ہر ایک دوسرے کیلئے مستلزم ہوا اسلئے غیریت بھی نہ ہوئی پس عینیت وغیریت دونوں مرتفع ہوگئیں یہی معنی ہیں متکلمین کے اس قول کے (ھی لا عینه و لا غیره)

معنی ثالث ۔عینیت کے معنی ہیں ایک شے کا دوسری شے کی طرف محتاج فی الوجود ہونا گو وہ دوسری شے اس پہلے کی محتاج نہ ہو اور غیریت کے وہ معنی ہیں جو معنی اول میں مذکور ہوئے ہیں یعنی اُن دونوں شے میں کسی قسم کا تغایر و امتیاز و فرق ہونا اور اس تفسیر پر عینیت وغیریت میں نہ باہم تناقص ہے اور نہ تضاد بلکہ دونوں کا جمع ہونا ایک محل میں ممکن ہے مثلاً زید اور اس کے صفات کہ صفت بدون زید کے نہیں پائی جاتی اسلئے عینیت صادق آئی اور دونوں باہم ممتاز بھی ہیں اس لئے غیریت صادق آئی اور یہ اصطلاح حضرات صوفیہ کرام کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں عینیت بھی ہے کیونکہ مخلوقات ذات باری تعالیٰ کی محتاج ہے گو ذات باری تعالیٰ احتیاج سے مبّرا ہے اور غیریت بھی ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں لاکھوں طرح کے فرق ہیں۔ ہر چند کہ اس معنی ثالث کے اعتبار سے صوفیہ تمام مخلوقات کو عین باری تعالیٰ کہتے ہیں اس میں کسی سالک عارف کی تخصیص نہیں مگر بعض اوقات اس تفسیر میں ایک قید اور بھی بڑھاتے ہیں یعنی اس احتیاج الخلق الی الحق کا علم و معرفت بھی حاصل اس معنی مقید کے اعتبار سے تمام مخلوقات میں سے صرف عارف کے لئے عینیت کا اثبات کرتے ہیں کہ اسکو معرفت ہے دوسری مخلوقات اس عرفان سے خالی ہے پھر بعض اوقات اس قید پر ایک قید اور بڑھاتے ہیں یعنی اس معرفت میں اسقدر استغراق ہو کہ خود مخلوق حتی کہ اپنی ذات اور ہستی کی طرف بھی التفات نہ رہے اس قید کے اعتبار سے تمام عارفین پر بھی عینیت صادق نہ آویگی بلکہ ان میں سے جو استغراق تام رکھتے ہیں وہی اسکے مصداق ہوں گے اس تقریر پر عینیت وغیریت کی کل پانچ تفسیریں ہوئیں اور مولانا نے روی او خود

روئے دوست ہیں سب سے

اخیر کے معنے مراد لئے ہیں۔

چونویں حکمت اقسام و احکام توکل

توکل کی دو قسمیں ہیں۔ علماً و عملاً۔ علماً تو یہ کہ ہر امر میں متصرف حقیقی و مدبر تحقیقی حق جل و علا شانہ کو سمجھے۔ اور اپنے کو ہر امر میں اُن کا محتاج اعتقاد کرے۔ یہ توکل تو ہر امر میں عموماً فرض اور جزو عقائد اسلامیہ ہے۔

قسم دوم توکل عملاً اسکی حقیقت ترک اسباب ہے۔ پھر اسباب کی دو قسمیں ہیں۔ اسباب دینیہ اور اسباب دنیویہ۔ اسباب دینیہ جن کے اختیار کرنے سے کوئی دینی نفع حاصل ہو ان کا ترک کرنا محمود نہیں بلکہ کہیں گناہ اور کہیں خسران و حرمان ہے اور شرعاً یہ توکل نہیں اگر لغۃً توکل کہا جاوے تو یہ توکل مذموم ہے۔

اور اسباب دنیویہ جنسے دنیا کا نفع حاصل ہو اُس نفع کی دو قسمیں ہیں حلال یا حرام اگر حرام ہو تو اسکے اسباب کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض ہے۔ اور اگر حلال ہو اسکی تین قسمیں ہیں۔ یقینی اور ظنی اور وہمی۔ اسباب وہمیہ جنکو اہل حرص و طمع اختیار کرتے ہیں جسکو طول امل کہتے ہیں اُن کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض و واجب ہے۔

اور اسباب یقینیہ جن پر وہ نفع عادۃً ضرور مرتب ہو جاوے جیسا کھانے کے بعد آسودگی ہو جانا پانی کے بعد پیاس کم ہو جانا اس کا ترک کرنا جائز نہیں اور نہ شرعاً یہ توکل ہے اور لغۃً توکل کہا جاوے تو یہ توکل نا جائز ہے۔

اور اسباب ظنیہ جن پر غالباً نفع مرتب ہو جاوے مگر بارہا تخلف بھی ہو جاتا ہو جیسے علاج کے بعد صحت ہو جانا یا نوکری و مزدوری کے بعد رزق ملنا۔ ان اسباب کا ترک کرنا وہ ہے جسکو عرف اہل طریقت میں اکثر توکل کہتے ہیں اسکے حکم میں تفصیل یہ ہے کہ ضعیف النفس کے لئے تو جائز نہیں اور قوی النفس کیلئے جائز ہے۔ بالخصوص جو شخص قوی النفس بھی ہو اور خدمت دین میں مشغول ہو اُسکے لئے مستحب بلکہ کسیقدر اس سے بھی مؤکد ہے پس خلاصہ تقریر کا یہ ہوا کہ توکل علمی تو مطلقاً اور عملی میں بمعنی ترک اسباب حرام و ترک اسباب نفع دنیوی موہوم فرض اور بمعنی ترک اسباب دینیہ و بمعنی ترک اسباب دنیویہ مباحہ یقینیہ حرام و مذموم و بمعنی

اسباب مباحہ [illegible] تو مستحب۔ پس
تین قسمیں فرض اور [illegible] ثابت ہیں مستحب
اس تقریر سے معلوم ہو گیا ہوگا [illegible] ہے
ورنہ کوئی منافات نہیں واللہ اعلم۔

فائدہ - اس مضمون کی تکمیل کے لئے [illegible] سے نقل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ تدبیریں جو کہ مرتبہ ہیں [illegible] کا اختیار کرنا جائز ہونا سو نافعیت میں تو یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ تقدیر کے موافق ہوگی تو نافع ہوگی [illegible] اور اس کے جواز میں یہ تفصیل ہے کہ [illegible] اسباب کو مثل حکماء طبعین و منکرین قدر کے مستقل بالتاثیر [illegible] حرام و باطل ہے البتہ تاثیر غیر مستقل کا اعتقاد رکھنا یہ مسئلہ ازلی ہے [illegible] انکار اور نفی کرنا جہل مذموم ہے۔ دوسرا مرتبہ عمل کا یعنی مقاصد کے لئے اسباب اختیار کئے جاویں سو اس کا حکم یہ ہے کہ اس مقصد کو دیکھنا چاہئے کیسا ہے سو اس میں تین احتمال ہیں یا وہ مقصد دینی ہے یا دنیاوی مباح ہے یا معصیت ہے اگر معصیت ہے تو اس کے لئے اسباب کا اختیار کرنا مطلقاً ناجائز ہے، اور اگر وہ دینی ہے تو دیکھنا چاہئے کہ وہ امر دینی واجب ہے یا مستحب اگر واجب ہے تو اسکے اسباب کا اختیار کرنا واجب ہے اور اگر مستحب ہے تو اسکے اسباب کا اختیار کرنا مستحب ہے اور اگر وہ دنیاوی مباح ہے تو دیکھنا چاہئے کہ وہ دنیاوی مباح ضروری ہے یا غیر ضروری اگر ضروری ہے تو اسکے اسباب کو دیکھنا چاہئے کہ ان پر اس مقصد کا ترتب یقینی ہے یا غیر یقینی اگر یقینی ہے تو اس کے اسباب کا اختیار کرنا بھی واجب ہے اور اگر غیر یقینی ہے تو ضعفاء کے لئے اختیار اسباب واجب اور اقویاء کیلئے گو جائز ہے مگر ترک افضل ہے اور اگر وہ دنیاوی مباح غیر ضروری ہے تو اگر اسکے اسباب کا اختیار کرنا مضر دین ہو تو ناجائز ہے ورنہ جائز مگر ترک افضل ہے۔ یہ کل دس صورتیں ہیں اور ہر ایک کا خاص حکم ہے اس تقریر سے معلوم ہو جاویگا کہ کس مرتبہ میں توکل جائز یا ناجائز ہے اور کس مرتبہ میں تدبیر جائز یا ناجائز ہے۔

ان دونوں تقریروں کے جمع کرنے سے اس مسئلہ میں پوری شفا ہو سکتی ہے۔

[illegible] عطار [illegible]

ذیل [illegible] روشن است که
در حقیقت [illegible]

چند باران [illegible]	تا ابد زاں آں بحر دُر افشاں شده
چند جود [illegible]	تا ابر و بحر جود آموخته
چند خورشید [illegible] شده	تا ابد زاں آں ذره سرگرداں شده
پرتو دانش [illegible]	تا شده دانه پذیرنده زمیں
خاک [illegible]	بے خیانت جنس آں برداشتی
ایں امانت [illegible] یافتست	کافتاب عدل بروے تافتست
تا نشان حق [illegible] و نوبهار	خاک سرہا را نه کرده آشکار
آں جواد [illegible]	ایں خبرہا و ایں امانت و ایں سداد
آں جواد از لطف [illegible] چوں جاں بشود	زمہریر قہر پنہاں می شود
آں جوادے گشته [illegible] قضائش [illegible]	کل شئی من ظریف ہو ظریف
ہر جوادے را کند فضلش خبیر	عاقلاں را کرده قہر او ضریر

آں ذره مراد آفتاب که پیش عظمت حق کم از ذره است۔ نشان فرمانِ سرہا امور مخفیه مراد سبزه و گل آں جوادی الخ آں مبتدا اشاره بحق جوادے خبر بحذف رابط یعنی آں ذات حق چناں جواد است الخ زمہریر خزاں و زمستاں۔ ضریر کور۔ اوپر کے اشعار میں حق جل وعلی شانه کی عظمت اور تمام مخلوقات کا اُن کی طرف محتاج ہونا مذکور تھا ان اشعار میں ...... اسی مضمون کی تقویت و تائید ہے۔ فرماتے ہیں که بحر میں جو صفت دُر افشانی آگئی ہے اسکی وجه یہی ہے که اُسپر عطائے الٰہی کی بارشیں ہوئی ہیں (پس بحر کی صفت عطا حق تعالیٰ کی صفت عطا کا فیض ہے) اور ابر و بحر میں جو صفت جود آگئی ہے

کہ اس قدر پانی اُس سے ملتا ہے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اُس پر کرم الٰہی کی تابشیں ہوئی ہیں (پس ابرو بحر کی صفت جود حق تعالیٰ کی صفت جود و کرم کا فیض ہے) اور آفتاب فلک میں جو صفت سرگردانی یعنی تحریک کی (جس سے عالم کو نور بخشی ہوتی ہے) آگئی ہے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اُس پر کرم الٰہی کی تابشیں ہوئی ہیں (پس آفتاب کی صفت نور بخشی حق تعالیٰ کی صفت کرم بخشی کا فیض ہے) اور زمین جو دانہ کو قبول کر لیتی ہے اُسکی وجہ یہی ہے کہ آب و گل پر علم الٰہی کا پرتو پڑ گیا ہے (پس زمین کا دانہ کو لے لینا جس کیلئے صفت علم کی عادۃً ضرورت ہے حق تعالیٰ کی صفت علم کا فیض ہے) اور خاک میں جو صفت امانت کی آگئی ہے جس سے وہ ایسی امین ہو گئی ہے کہ جو چیز اُس میں کاشت کرو وہی اُس سے اٹھالو یہ نہیں کہ وہ خیانت کرکے اُسکو بدل ڈالے اور گندم کا جو دیدے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اس زمین نے یہ صفت امانت حق تعالیٰ کی صفت امانت سے پائی ہے کیونکہ (اللہ تعالیٰ عادل ہیں اور عدل کیلئے امانت لازم ہے اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کیلئے صفت امانت ثابت کیگئی ورنہ اللہ تعالیٰ کے مشہور اسماء میں اسم امین نہیں ہے تو اسی صفت عدل کا آفتاب اُس زمین پر روشنی ڈال رہا ہے (پس زمین کی صفتِ امانت و عدل حق تعالیٰ کی صفت امانت و عدل کا فیض ہے) اور نیز زمین کے با علم و خبیر ہونیکا یہ اثر ہے کہ جب تک فصل بہار حق تعالیٰ کا فرمان نہیں لاتی اُسوقت تک زمین سبزہ و گل کو باہر نہیں نکالتی (جسطرح اہل عقل و شعور کہ حکم حاکم کا انتظار کیا کرتے ہیں) وہ ذات پاک ایسے جواد ہیں کہ ایک جماد محض کو (یعنی زمین کو کہ نباتات و حیوانات سے خارج ہے ایسے علوم دئے (جمع اس لئے لائے کہ یہاں دو علم کا ذکر ہے ایک اس شعر میں پرتو دانش الخ اور دوسرا اس شعر میں تا نشان حق الخ جیسا دونوں کی شرح سے منکشف ہو چکا ہے) اور ایسی امانت دی (جسکا ذکر اس شعر میں ہے خاک امیں الخ) اور ایسی درستی دی (علمی درستی تو علوم ہیں اور عملی درستی امانت ہے پس درستی میں سب صفات مذکورہ داخل ہو گئیں) یہ حق تعالیٰ کا فیض لطف ہے جس سے وہ جماد (زمین) مثل ذی روح کے ہو جاتی ہے (کہ اُس میں صفات ذی روح کے سے پیدا ہو جاتی ہیں اور لطف علمی و عملی سے موصوف ہو جاتی ہے) اور اس صفت لطف کے ظہور سے خزاں قہر (یعنی صفت قہر جس سے خزاں ہو گئی تھی) پوشیدہ ہو جاتی ہے (کیونکہ جب اسمائے جمالیہ لطف و رحمت و احیاء ونحوہا کے آثار ظاہر ہوتے ہیں تو اسماء جلالیہ قہر و غضب و اماتت کے آثار

باقی نہیں رہتے اسی طرح بالعکس۔ اسکو اصطلاح میں توارد و تعاقب تجلیات و ظہور اسمائے متقابلہ ومتضادہ کہتے ہیں اور مسئلہ تجدد امثال اسی کی فرع ہے) غرض وہ جماد فضل خداوندی سے (یعنی فیض صفت لطف الٰہی سے) لطیف ہو جاتا ہے (جیسا اس سے قبل شعر میں کہا ہے ؎ آن جماد از لطف الخ حقیقت میں جو چیز کسی خوب کی طرف سے ہوتی ہے وہ خوب ہی ہوتی ہے پس حق تعالیٰ اپنے تمامی اسماء و صفات کیساتھ جمیل ہیں جہاں اُن کا فیض ہوگا وہاں بھی جمال و کمال پیدا ہو جاویگا خوب کہا ہے ؎ ہرچہ آن خسرو کند شیریں بود) اور ان کی ایسی قدرت ہے کہ (جب اُن کی صفات جمالیہ کا ظہور ہوتا ہے تو) اُن کا فضل جماد کو باخبر کر دیتا ہے جیسا اوپر بیان ہوا اور (جب صفات جلالیہ کا ظہور ہوتا ہے اُسوقت) بڑے بڑے عقلاء و اہل علم کو اُن کا قہر اندھا کر دیتا ہے (کہ امر حق اُنکو نظر نہیں آتا جیسا بلعم و ابلیس وغیرہما)

ف. ان اشعار میں اشارہ بلکہ تصریح ہے کہ عالم مظہر ذات و صفات الٰہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ذات مخلوقات جو کسی صفت خواہ وجود یا علم و قدرت یا غیر ذالک کے ساتھ موصوف ہوتی ہے اس اتصاف میں ذات و صفات الٰہی واسطہ ہے پس اتصاف حق بصفات قدیمہ واسطہ ہوا اتصاف خلق بصفات حادثہ ذی واسطہ ہوا اب سمجھو کہ ایک شئی کا دوسری شئے کیلئے کسی صفت میں واسطہ ہونا اسکی تین صورتیں ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ اُس صفت کیساتھ حقیقۃً و بالذات واسطہ ہی موصوف ہو اور ذی واسطہ میں وہ صفت اصلا نہ ہو مگر چونکہ اُس واسطہ کیساتھ اس ذی واسطہ کو ایک قسم کا تعلق اور تلبس ہے اسلئے مجازاً اُس کی طرف بھی اُس صفت کو منسوب کر دیتے ہیں پس حقیقۃً اتصاف صرف واسطہ کو ہوتا ہے اور مجازاً ذی واسطہ کو جس طرح کشتی واسطہ ہے کشتی نشین کے لئے صفت حرکت میں کہ یہاں حرکت کیساتھ صرف واسطہ یعنی کشتی موصوف ہے اور ذی واسطہ یعنی کشتی نشین مجازاً جس کا حاصل یہ ہے کہ کشتی نشین کو مطلق حرکت نہیں ہوتی مگر تلبس اور تعلق کی وجہ سے اسکو بھی متحرک کہنے لگے اس کا نام واسطہ فی العروض ہے. دوسری صورت اسکا عکس یعنی وہ صفت ذی واسطہ میں پائی جاوے اور واسطہ میں اصلا نہ ہو بلکہ وہ ذی واسطہ کو موصوف کر دینے میں سفیر محض ہو جیسے کپڑے کے رنگین ہونے میں صباغ واسطہ ہے کہ یہ صفت رنگین ہونیکی صرف ذی واسطہ یعنی کپڑے میں پائی جاتی ہے چنانچہ اُسی کو رنگین کہتے ہیں اور واسطہ یعنی صباغ میں

یہ صفت مطلقاً نہیں پائی جاتی چنانچہ [illegible] رنگین
ہونے میں سفید محض ہے اس [illegible] ہے کہ وہ
خود بھی کلیاً بعضاً اپنے کو اس رنگ سے [illegible] ہے
بعینہ اُسکے ساتھ صیاغ [illegible] پائی جاوے
اُسکا ثبوت مستقل دلیل سے ہوگا اور یہ نہیں کہ [illegible] کیلئے مستلزم و دلیل نہ ہوگی
اسکو واسطہ فی الاثبات کہتے ہیں تیسری صورت یہ کہ [illegible] واسطہ دونوں میں
حقیقۃً پائی جاوے لیکن واسطہ میں پایا جانا علت ہو اور ذی الواسطہ میں پایا جانا معلول ہو یعنی اتصاف
واسطہ کا اولاً ہوگا اور اتصاف ذی واسطہ کا ثانیاً ہوگا جیسے قفل کھولتے وقت کنجی کو گھماتے ہیں
تو ہاتھ واسطہ ہے حرکت میں اور کنجی ذی واسطہ ہے حرکت دونوں کے ساتھ حقیقۃً قائم ہے مگر جنبش
ہاتھ کی علت ہے اور جنبش کلید کی معلول اسکو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں پس واسطہ فی العروض
و فی الاثبات میں صفت ایک ہی ہے دوسری صفت اسکو دیدی نہیں اور واسطہ فی الثبوت میں خود
صفتیں دو ہیں جب یہ تمہید سمجھ میں آگئی تو جاننا چاہئے کہ حق تعالیٰ کا واسطہ ہونا مخلوقات کیلئے اُن
کے صفات میں یعنی فی العروض و فی الثبوت تو ہو نہیں سکتا فی العروض تو اسلئے کہ اُس میں لازم آتا ہے
کہ مخلوقات میں جتنی صفتیں ہیں وہ سب حقیقت میں حق تعالیٰ ہی کی صفتیں ہیں اور مخلوق کی طرف محض
مجازاً اُن کی نسبت ہے اس لازم میں دو خرابیاں ہیں۔ اول یہ کہ بعض صفات مخلوق میں ذمیم اور موجب
منقصت ہیں جن سے تنزیہ حق تعالیٰ کی واجب اور منصوص ہے اور دوسرے یہ کہ نصوص میں جا بجا صفات
حمیدہ و ذمیمہ ہر دو کو مخلوقات کی طرف مستند و منسوب کیا ہے اور اسناد میں اصل حقیقت ہی ہے جب اس
لازم میں دو خرابیاں ہوئیں تو یہ باطل ٹھہرا جب لازم باطل ہوا تو ملزوم یعنی واسطہ فی العروض ہونا بھی
باطل ٹھہرا البتہ اگر ان خرابیوں کے جواب میں یہ کہا جاوے کہ جو صفات مخلوق میں ذمیم ہیں وہ ان مخلوقات
کے فساد استعداد کی وجہ سے ہیں ورنہ اصل اور واسطہ ان کا بھی صفات جمیلہ آلٰہیہ ہیں مثلاً حق
تعالیٰ کی صفت قابض نے بشر کے ساتھ تعلق فرمایا جنکی استعداد صالح تھی وہ قابض بالحق ہوئے کہ
اپنے حقوق پر اکتفا کرتے ہیں اور جنکی استعداد فاسد تھی وہ قابض بالباطل ہوئے کہ غصب و سرقہ
کرنے لگے جس طرح آفتاب کا نور کہ امر وحدانی بسیط ہے مختلف آئینوں کے ساتھ یکساں

متعلق ہوا کہ [illegible] وعلیٰ ہذا القیاس اور اس میں
کوئی خرابی یقینی نہیں [illegible] خرابی اول کا جواب دیا جاوے اور خرابی دوم کی نسبت یہ کہا جاوے کہ
یہ سارا کشفی [illegible] تو اس اسناد کو مجازی کہا جاویگا
اس تاویل پر [illegible] واسطہ فی العروض کی گنجائش [illegible] کا کشف ہوگا چنانچہ
بہت حضرات کی تقریر سے یہ مضمون مستفاد ہوتا ہے اور مولانا کے ان اشعار سے بھی ظاہراً یہی
معلوم ہوتا ہے مگر اس میں [illegible] ضروری ہیں اوّل یہ کہ اسکو مثل عقائد منصوصہ کے واجب الاعتقاد
نہ کیا جاوے احتمال اسکے غیر صحیح ہونیکا بھی رکھا جاوے دوسرے یہ کہ نہ سمجھے کہ مخلوقات میں
جسقدر اور جس حالت سے صفات وکمالات مشاہد ہوتے ہیں بس اللہ تعالیٰ میں کمّاً وکیفاً اسی قدر
ہیں اس سے زائد نہیں نعوذ باللہ منہ بلکہ دونوں میں تناہی ولاتناہی کمال ونقصان کا بیحد
تفاوت ہے تیسرے یہ کہ تاویل مذکور چونکہ دقیق ہے اسلئے عوام [illegible] اس کی تقریر نہ کرے اور جو خود
بھی تاویل سمجھ میں نہ آوے تو واسطہ فی العروض کو بالکل غلط سمجھے کیونکہ بالمعنی المتبادر واقع میں وہ
غلط ہے اور واسطہ فی الثبوت ہونا اسلئے صحیح نہیں کہ اوّل تو اس میں وہی خرابی لازم آتی ہے کہ جتنی
صفات اچھی یا بری مخلوقات میں حقیقۃً موجود ہیں وہ سب حقیقۃً نعوذ باللہ باری تعالیٰ میں
بھی پائی جاویں جسکا بطلان ابھی بیان ہوچکا اور اگر تاویل مذکور سے اسکی اصلاح بھی کرلیجاوے
تو دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ علت سے تخلف معلول کا محال ہے اور صفات باری تعالیٰ کی قدیم
ہیں پس اگر وہ علت صفات خلق کی ہونگی تو صفات خلق کا قدیم ہونا لازم آویگا اور یہ عقلاً ونقلاً محال
ہے جیسا کتب کلامیہ میں مذکور ہے جب دونوں صورتیں واسطہ کی باطل ہوئیں اور واسطہ ہونا یقینی
ورنہ استغنار ممکن کا واجب سے لازم آویگا پس واسطہ فی الاثبات کا حق ہونا متعین ہوگیا یعنی
باری تعالیٰ اپنی قدرت وارادے سے مخلوق کو جو صفت چاہیں عطا فرمادیں اور اللہ تعالیٰ بعینہ
ان صفات سے منزہ ہیں ان کی صفات مستقل دلائل عقلی ونقلی سے ثابت ہیں اور ان صفات حادثہ
کو ان صفات قدیمہ سے بجز مشارکت لفظی کے (وہ بھی بعض میں) کوئی مناسبت ومشارکت و
مشابہت نہیں ؎ چہ نسبت خاک را با عالم پاک اس صورت میں مظہر ہونا عالم کا باین
معنی ہے کہ جس طرح مصنوع دلالت کرتا ہے وجود صانع پر اور مکتوب دلالت کرتا ہے وجود کاتب پر

اور ظاہر ہے کہ دلیل سے مدلول کا علم و ظہور ہوتا ہی ہے اور یہ مظہریت تمام اجزائے عالم کیلئے عام ہے مگر بعض مخلوقات جن کی بعض صفات اسماء ورسما مناسب صفات حق تعالیٰ کے ہیں اُن میں ایک ایسی مظہریت اور زائد ہے جیسی مثال مظہر و موجب وضوح ہوتی ہے ذی مثال کیلئے ان میں سے چونکہ انسان کو سب سے زیادہ مناسبت ہے اسلئے عارفین اسکو مظہر جامع و اتم کہتے ہیں یعنی باضافۃ دوسر مخلوقات نہ بذاتہ باعتبار کمال فی نفسہٖ اس بنا پر ان اشعار میں بھی بعض اشیاء میں مظہریت زائدہ متحقق ہے اور واسطہ فی العروض و واسطہ فی الثبوت میں ذی واسطہ کا مظہر صفت واسطہ ہونا اظہر ہے۔ اور مولانا کا یہ شعر ۵ آن جواد سے کو جماد سے ایداد الخ فی الاثبات میں صریح ہے اور اسکے اوپر کے اشعار جو ظاہراً (بشرط تاویل مذکور) مشعر واسطہ فی العروض کے ہیں واسطہ فی الاثبات کی طرف اس طرح راجع ہو سکتے ہیں کہ ابر و بحر وارض میں ان صفات کے ثابت ہونیکے لئے قدرت وارادہ تو واسطہ ضرور ہے اور صفات باری تعالیٰ متلازم ہیں اس معنی کر ان کا جود وکرم وعدل وغیرہ سب واسطہ ہو گیا یہ ضرور نہیں کہ ان مخلوقات کا جود وکرم وعدل ہی بعینہ وہاں موجود ہے گو واسطہ فی العروض ملتنے پر جماد سے رابداد میں تاویل مطلق افاضہ کی گو بضمن فی العروض سہی ہو سکتی ہے۔ یہ تحقیق ہے مسئلہ مظہریت کی جو کہ ایک عنوان ہے تقریر مسئلہ توحید کا اور علاوہ اسکے چند عنوان اس مسئلہ توحید کے اور ہیں۔ عینیت۔ غیریت۔ وحدۃ الوجود اتحاد وجود۔ توحید ذاتی وصفاتی وافعالی چنانچہ بفضلہ تعالیٰ ان پانچوں عنوانوں کی اپنے اپنے مواقع پر تحقیق گذر چکی۔ والحمد للہ علیٰ ذلک حمداً کثیراً۔ اور باقی تقریرات یا اسی طرف راجع ہیں اُن میں سے تنزلات ستہ کی تقریر بھی ہے جس کا حاصل مظہریت ہے اور یا محض امثلہ وتشبیہات ہیں۔

ضمیمہ۔ اس مضمون پر ایک سوال وجواب ترجیح الراجح سے نقل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے۔

سوال۔ میں نے آپکی مصنفہ کتاب کلید مثنوی جلد اول صفحہ ۔ سے ایک رسالہ کی تدوین میں امداد لی تھی۔ کتاب مذکور کے صفحہ ۱۰ پر آپ نے (واسطہ) کے اقسام معہ تعریفات اور امثلہ ذکر فرمائے ہیں۔ میں نے اس عبارت کو بعینہا نقل کیا ایک صاحب فرماتے ہیں کہ تعریف واسطہ فی الاثبات کی اصطلاحاً غلط ہے بلکہ جسکو کلید میں واسطہ فی الاثبات کہا گیا ہے وہ دراصل

واسطہ فی الثبوت کا قسم اول ہے حسب اصطلاح مناطقہ اور جسے کلید میں واسطہ فی الثبوت ٹھہرایا گیا ہے وہ حقیقت میں واسطہ فی الثبوت کا ایک دوسرا قسم ہے۔ رہا واسطہ فی الاثبات وہ نام ہے حد اوسط کا دوسرے الفاظ میں بیان (انیّ کا) عبد العلی حاشیہ میر زاہد ملا جلال بحث عرض ذاتی وغیرہ میں اسی قائل کے خیالات کی تصریح بھی ملتی ہے آپ جواب سے مطلع فرمائیں کہ یہ کیا راز ہے آیا یہ کاتب کی غلطی ہے یا آپ نے کوئی نئی اصطلاح ٹھہرائی ہے۔ قائل مذکور کے جواب کیلئے میں آپ کے جواب کا انتظار کروں گا۔

جواب۔ یہ کاتب کی تو غلطی نہیں ہے عبارت میری ہی ہے اور اس وقت میرے ذہن میں دو نفی اصطلاحیں تھیں واسطہ فی الثبوت قسم اول اور واسطہ فی الاثبات۔ اول اصطلاح کو بوجہ تطویل عبارت کے قصداً ترک کر دیا تھا مگر یہ اسوقت یاد نہیں آیا کہ یہ اصطلاح ذہن میں کہاں سے حاضر ہو گئی تھی یا کہ ذہن کا خلط تھا اگر کسی ممارس فراوانی معقولی سے تحقیق ہو جاوے کہ یہ بھی ایک اصطلاح ہے تو جواب ظاہر ہے ورنہ میں رجوع کرتا ہوں اور مشورہ دیتا ہوں کہ اس پر ایک حاشیہ لکھدیا جائے کہ مراد اس سے واسطہ فی الثبوت قسم اوّل ہے۔ یہ تعبیر باقرار مؤلف اس کے ذہن کا خلط ہے ۲۷ جمادی الاولیٰ سنہ ۱۳۳۹ھ۔

چھپنویں حکمت معنی قرب فرائض و قرب نوافل

جاننا چاہیئے کہ جب بندہ ریاضت و مجاہدہ کرتا ہے تو اُسکے صفات رذیلہ و دواعی شہوت و غضب زائل ہو جاتے ہیں اور اُسکے نفس میں ایک ملکہ راسخہ حب مرضیات حق و بغض نامرضیات حق کا پیدا ہو جاتا ہے جس سے بلا تکلف اعمال حسنہ و افعال محمودہ صادر ہوتے ہیں اور اعمال قبیحہ و افعال ذمیمہ تریب قریب معدوم ہو جاتے ہیں ایسے شخص کی نسبت حدیث میں آیا ہے فاذا احببتہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ و یدہ التی یبطش بہا ورجلہ التی یمشی بہا رواہ البخاری عن ابی ھریرۃ رض یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اُسکے کان اور آنکھ اور ہاتھ پاؤں بنجاتا ہوں اسکے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں کہ عقلاً و شرعاً محال ہے بلکہ یہ ہے کہ چونکہ اسکے اعضاء و جوارح سے سب افعال میری مرضی کے موافق سرزد ہوتے ہیں۔

پس گویا [illegible] ہو جانا اس

حدیث میں [illegible] کی طرف

سے ہے صوفیہ کرام [illegible] تعالیٰ الیہ رجوع

اور چونکہ [illegible] بیا بہت مذکورہ

سے [illegible] الحدیث الخ

اور مجاہدہ ورا [illegible] بالتقلیل

شہرت [illegible] اسلئے صوفیہ [illegible] صفات

وافعال اولیا [illegible] اعلیٰ درجہ کا ہے

یعنی عبد کی ہستی [illegible] کالفانی وکالعدم

جاننے لگے اور [illegible] ہو جاوے

اس مرتبہ کو اس عنوان [illegible] اول سے

اعلیٰ ہے کیونکہ اول [illegible] اختیار ہے

اسلئے اس سے اعلیٰ [illegible] اعلیٰ و افضل کہا

گیا ہے چنانچہ اسی حدیث [illegible] اول [illegible] احب الیّ مما افترضت

علیہ اسلئے موافقۃ للحدیث صوفیا اسکو قرب الفرائض [illegible] صفات

ذاتیہ قدرت واختیار پر بھی نظر نہیں رہتی اسلئے اسکو [illegible] تعبیر کرتے ہیں۔

ستانویں حکمۃ حل بعض اشعار آں دمی [illegible] الخ

یہ اشعار مثنوی شریف دفتر اول کے قصہ [illegible] طوطی حرکت آں طوطی

ومردن [illegible] خواجہ [illegible] ۳۷ شعر کے بعد ہیں

قافیہ اندیشم و دلدار من	گویدم مندیش جز دیدار من
خوش نشیں ای قافیہ اندیش من	قافیہ دولت توی در پیش من

حرف چہ بود تا تو اندیشی ازاں — صوت چہ بود خار دیوار رزاں
حرف و صوت و گفت را برہم زنم — تا کہ بے ایں ہر سہ با تو دم زنم
آں دمے کز آدمش کردم نہاں — با تو گویم اے تو اسرار جہاں
آں دمے را کہ نہ گفتم با خلیل — واں دمے را کہ نداند جبرئیل
آں دمے کز وے مسیحا دم نزد — حق ز غیرت نیز بے ما ہم نزد
ما چہ باشد در لغت اثبات و نفی — من نہ اثباتم منم بے ذات و نفی
من کسے در ناکسے دریافتم — پس کسے در ناکسے در تافتم

(رزاں جمع رز انگور- دیوار رزاں کہ بہندی آنرا ٹٹی گویند- ما در بے ما ہم نزد کلمہ عربیہ یعنی نفی مراد فنا- نفی در بے ذات عطف تفسیری و نفی معطوف بر بے ذات- ان اشعار میں بھی غلبہ حالت عشق کی وجہ سے اپنی خاموشی و بستہ دہنی کو دوسرے عنوان سے بیان فرماتے ہیں کہ) میں قافیہ سوچا ہوں (تاکہ تکلم کروں) اور میرا دلدار مجھکو کہتا ہے کہ تجھکو بجز میرے دیدار (یعنی توحید صفاتی و ذاتی) کے کچھ سوچنا نہ چاہیئے (یعنی مجھکو غلبہ حال عشق میں الہام ہوا کہ اسی حال میں مشغول رہ اور قال کو اسوقت ترک کر) تو آرام سے بیٹھ ارہ اے قافیہ سوچنے والے میرے نزدیک تو ہی قافیۂ دولت ہے (پس بجائے قافیہ کے اپنے حال میں کہ توحید مذکور ہے مشغول رہنا زیادہ بہتر ہے۔ یہ سب مقولہ محبوب کا ہے) حرف کیا چیز ہے کہ تو اسکو سوچتا ہے اور صوت (یعنی لفظ) کیا چیز ہے محض دیوار انگور کا خار ہے (یعنی انگور کی ٹٹیوں کے چہار طرف جو حفاظت کیلئے کانٹے لگا دیتے ہیں وہ جس طرح انگور تک رسائی ہونیکے حجاب ہیں اسی طرح غلبۂ حال کے وقت الفاظ و عبارات کی طرف التفات کرنا حجاب مقصود خاص کا ہے اور اسمیں اشارہ ہے کہ جسوقت کوئی حالت محمودہ غالب ہو اسوقت دوسری طرف ملتفت ہونا نہ چاہیئے) میں حرف و صوت اور قال کو درہم برہم کئے دیتا ہوں تاکہ بلا واسطہ انکے تجھ سے باتیں کروں (یعنی افاضۂ اسرار و علوم بلا واسطہ الفاظ ہوگا) جس بات کو میں نے حضرت آدم علیہ السلام سے مخفی رکھا تھا

وہ بات تجھسے کہے دیتا ہوں اور جو بات میں نے حضرت خلیل اللہ علیہ السلام سے نہیں کہی اور جس بات کو حضرت جبرئیل علیہ السلام بھی نہیں جانتے اور جس بات کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی کبھی نہیں فرمایا اور غیرت (اخفاء اسرار) کی وجہ سے اسکو حق تعالیٰ نے (ہم سے [illegible]) [illegible] وفادار کے نہیں ظاہر فرمایا (اور لفظ ما جو بیچ میں آیا ہے اس سے مراد نفی ہے نہ اثبات کیونکہ ما [illegible]) میں اثبات و نفی دونوں کیلئے ہے (چنانچہ موصولہ اثبات کیلئے ہے اور ما نافیہ نفی کیلئے) اگر میں [illegible] اثبات نہیں ہوں بلکہ معدوم الذات اور منفی محض ہوں (یعنی مقام فنا میں ہوں کہ تشبیہاً اسکو معدوم الذات اور نفی کہدیا اب مقام فنا کی شرح فرماتے ہیں کہ) میں نے کس ہو (یعنی ہستی و بقا) ناکس ہونے میں (یعنی نیستی و فنا میں) پایا اسلئے ہستی کو نیستی میں کھپا دیا ف جاننا چاہئے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اولاً اور اولیائے کرام کو تبعاً دو قسم کے علوم عطا ہوئے ہیں۔ علوم نبوت یعنی شرائع و احکام ظاہرہ و باطنہ اور علوم ولایت یعنی مواجید و اذواق اور جسطرح علوم نبوت سب انبیاء کے جدا جدا ہیں اسی طرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہیں پس ہر امت بھی ان علوم ولایت میں دوسری امتوں سے ممتاز ہوگی۔ اب سمجھنا چاہئے کہ جسکی نسبت ان اشعار میں کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبرئیل کو علیہم الصلوٰۃ والسلام مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں دو وجہ سے اول ان علوم میں حضرت جبرئیل علیہ السلام واسطہ ہیں انکو نہ معلوم ہونیکی کوئی وجہ نہیں۔ دوسرے انکے حصول کیلئے مقام فنا شرط نہیں کہ وہ جمیع عوام و خواص کو عام ہیں پس یہ کہنا بے معنی ہوگا ۵ حق ز غیرت نیز بے ما ہم نزد + اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ ان کا اظہار و اشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت ہیں اور چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر نبی کے علوم ولایت جدا ہیں اسلئے یہ کہنا مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجید و اذواق عطا ہوئے ہوں کہ انبیائے سابقین کو نہ عطا ہوئے ہوں اسی واسطے چونکہ ان مواجید کے افاضہ میں ملائکہ کا توسط ضروری نہیں اسلئے ممکن ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھی ان کی اطلاع نہ ہوئی ہو تو اصل میں یہ مواجید خاصہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر فائض ہوئے پھر تبعاً و تطفلاً آپکے اولیائے امت کو عطا ہو جاویں پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیائے امت محمدیہ علوم میں انبیاء و ملائکہ سے بڑھ جاویں کیونکہ یہ بڑھنا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے ہوا ہے اور امت خود تابع ہے تو کمالات امت گو ظاہراً منسوب الی الامۃ ہیں مگر وہ واقع میں کمالات نبی ہیں پس امت کی فضیلت کسیطرح لازم نہیں آئی اگر آئینہ میں

آفتاب کا انعکاس ہوجاوے تو آئینہ قدر و منزلت میں ماہتاب پر فضیلت نہیں حاصل کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسی علیہ السلام بوجہ آپکی امت میں داخل ہونے کے اُن مواجید سے مشرف ہوگئے عجب نہیں کہ اسی لئے آپ کی نسبت نگفتم بابد اندنہ کہا ہو بلکہ دم نزد کہا گیا یعنی ابھی انھوں نے اسکو ظاہر نہیں فرمایا گو انکو عطا ہوا ہو یا عطا ہوجاوے اور چونکہ یہ مواجید ثمرہ فنا و اضمحلال وجود کا ہے اسلئے بے ماہم نزد فرمایا اور ہر چند کہ اس مصرعہ میں یہ نہیں ظاہر کیا کہ بدون نفی کے کسی سے نہیں کہا مگر شعر آئندہ میں ہنم بے ذات ونفی قرینہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ بدون نفی کے ہمسے نہیں کہا۔

اٹھاونویں حکمة حل بعضے اشکال متعلق فوت صلوٰۃ لیلۃ التعریس ۵۸

سوال. مولانا رومی رح پیر چنگی کے قصہ کے درمیان فرماتے ہیں ؎

مصطفیٰ بیخویش شد زان خوب صوت ۔۔۔ شد نمازش در شب تعریس فوت

در شب تعریس پیش آں عروس ۔۔۔ یافت جانِ پاکِ ایشان دستبوس

اسکی شرح بعض شراح نے اس طرح کی ہے کہ رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم حضرت بلال رضی کی رومی آواز اذان سے (کیونکہ بظاہر اُسوقت اذان بھی نہیں) بیہوش اور مستغرق مشاہدہ تجلیات الٰہی میں ہوگئے کیونکہ انکی آواز آواز ذات حق نفخہ الٰہی تھی جیسا کہ گذشتہ اشعار سے مفہوم و متصور ہوتا ہے اور ظاہر شعر کے معنی یہی ہیں اور جہانتک حدیث سے معلوم ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ یہ وجہ آپ کی غفلت کی نہ تھی بلکہ فی الواقع نوم تھی کیونکہ سرور کائنات صلے اللہ علیہ وسلم کا قبل از خواب شریف بلال رض کو واسطے بیدار کرنیکے تنبیہ کرنا اور بعد نماز فوت ہونیکے فرمانا کہ بلال کو شیطان نے خواب میں ڈالا اور یہ وادی وادی شیطان ہے جلدی بڑھو۔ آگے چلکر نماز قضا پڑھیں گے اس گذشتہ وجہ اور ظاہر مطلب شعر کے بالکل منافی ہے کیونکہ آپ کی واقعی حالت استغراقی تھی تو پھر آپکے اس ارشاد عالی کی (کہ ہمکو بیدار کرنا جو خاص نوم پر دال ہے) کیا معنی اور بلال رض کا اس جواب کا کہ یا حضرت مجھپر بھی وہی خواب غالب آگئی تھی جو آپ پر تھی) کیا مطلب غرض جملہ الفاظ حدیث کے ارتباط و تعلق سے یہی معلوم ہوا کہ واقعی آپ پر نوم غالب تھی۔ نیز آپ پر تو اکثر تجلیات الٰہی کا نزول و مشاہدات حق کا ظہور ہوتا تھا کبھی ایسا نہ ہوا کہ آپ کی نماز قضا ہوگئی ہو اسوقت کی کیا خصوصیت تھی علاوہ ازیں حالت نماز سے زیادہ کوئی وقت

قرب کا نہیں کہ جسکے بارے میں الصلوٰۃ معراج المؤمن ارشاد ہے چاہیئے کہ اس میں زیادہ حالت استغراق ہو۔ یہانتک کہ محو ذات حق ہوکر رکوع وسجود کی بھی اصلا خبر نہ رہے یعنی اگر قیام کی حالت میں استغراق حالت کو عروج ہوا تو قیام ہی میں رہے رکوع کی نوبت ہی نہ آوے۔ اگر حالتِ رکوع میں یہ حالت طاری ہوئی تو قعود تک نہ پہونچ سکے علیٰ ہذا اگر کبھی حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ موقع نہیں گذرا قطع نظر ان سب کے جو کچھ بھی معنی لئے جاویں خواہ حالت استغراق مراد لیں یا کیفیت نومی تو پھر کیے اس ارشاد تنام عینای ولاینام قلبی کے کیا معنی اگرچہ بعض شروح میں بعض اعتراضات کے جواب مرقوم ہیں مگر لائق تشفی نہیں بلکہ مزید برآں انواع انواع کے شبہات جاگزیں ہوتے ہیں حضور پرنور خوب حدیث شریف کے ظاہری و باطنی مطلب اور مولانا کے اشعار کے مدعا سے مطلع فرمائیں۔

جواب۔ اول چند امور بطور مقدمات عرض کرتا ہوں کہ فہم مطلب میں سہولت ہو۔

امر اوّل۔ جو امر کہ نص میں مسکوت عنہ ہو وہ اس کا دعویٰ کرنا کسی قرینہ سے نص کی مخالفت نہیں البتہ امر مثبت فی النص کی نفی یا منفی فی النص کا اثبات یہ مخالفت نص کی ہے۔

امر دوم۔ جو واقعہ وجوہ مختلفہ کو محتمل ہو اور اسکی وجہ منقول نہ ہو کسی دلیل ظنی سے اسکی تعیین کرنا کچھ مضائقہ نہیں جیسا فلاسفہ مورخین نے ظن سے ہر واقعہ کے اسباب اور علل نکالے ہیں۔

امر سوم۔ اتحاد اثر سے اتحاد سبب ضروری نہیں اسی طرح اتحاد سبب سے اتحاد سبب السبب ضروری نہیں۔

امر چہارم۔ کاملین کو استغراق دائمی نہیں ہوتا۔

امر پنجم۔ کسی شے کا محمود ہونا اسکے مقصود ہونے کو مقتضی نہیں۔

امر ششم۔ اشعار میں بہت سی لفظی شاعری رعایتیں بھی ہوتی ہیں۔

امر ہفتم۔ کسی حاسہ کے تعطل سے اسکے مدرکات کا ادراک نہیں ہوتا۔

بعد تمہید ان مقدمات کے سننا چاہیئے کہ مولانا نے اوّل اذان بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ندائے حق سے ناشی ہونا بیان کیا ہے اس شعر میں ؎ زاں دمے الخ اسکے بعد دو شعروں میں اُس ندائے حق کا اثر بیان فرماتے ہیں کہ آپ اُس کے اثر سے بیخود و مستغرق ہوگئے اور استغراق میں نماز قضا ہوگئی تو شب تعریس میں اُس محبوب مطلق یعنی ذات حق کے روبرو آپکی روح بحیثیت استغراق حاضر تھی الخ یہاں مولانا نے استغراق کو سبب فوتِ صلوٰۃ کا ٹھہرایا اور حدیث میں اس کی وجہ نوم آئی ہے مگر چونکہ

ممکن ہے کہ نوم کے بعد یہ استغراق ہو گیا ہو لہذا کچھ تعارض نہیں اب یہ کہ طول نوم کی کیا وجہ تھی سو نوم بلال رض وغیرہ کا سبب مجبی شیطان ہونے سے یہ لازم نہیں کہ آپ کے نوم کی وجہ بھی یہی ہو بلکہ ممکن ہے کہ وہ استغراق ہو کیونکہ اتحاد اثر سے اتحاد سبب ضروری نہیں (بحکم مقدمۂ سوم) اور ہرچند کہ حدیث میں استغراق کا سبب ہونا مذکور نہیں مگر اس کی نفی بھی نہیں تو اگر اس کے سببیت کا دعوی کیا جاوے تو حدیث کی مخالفت نہیں (بحکم مقدمۂ اول) اور چونکہ آپ کی شان پاک کے مناسب یہی وجہ ہے اسلئے دوسری وجوہ محتملہ میں سے اسکو ترجیح دینا مناسب ہے (بحکم مقدمۂ دوم) اور مولانا نے صرف استغراق کا اثر ندا ہونا بیان کیا ہے جو کسی درجہ میں محمود ہے اس کا افضل بیان کرنا مقصود نہیں تاکہ یہ شبہ ہو کہ اگر استغراق میں یہ فضیلت ہے تو نماز کیوں فوت ہوئی کیونکہ محمودیت مستلزم مقصودیت نہیں (بحکم مقدمۂ پنجم) اور چونکہ استغراق دائمی نہیں ہوتا اسلئے دوسرے حالات کے اعتبار سے شبہ نہیں ہو سکتا (بحکم مقدمۂ چہارم) اور لفظ عروس صرف رعایت لفظی ہے نہ بیان اشتقاق تاکہ مخالفت لغت کا شبہ ہو (بحکم مقدمۂ ششم) اور رؤیت مبصرات سے ہے اور نوم عین سے کہ مثل نعاس کے ہے حاسہ بصر معطل اور قوت التفات مختل ہو جاتی ہے لہذا اس کا ادراک نہ ہوا (بحکم مقدمۂ ہفتم) انتہی۔

انسٹھویں[۵۹] حکمۃ تحقیق الفاظ و معنی لو ازداد یقینہ لمشی علی الہواء (راہی عیسیٰ علیہ السلام)

اشعار ذیل مثنوی شریف دفتر ششم کے ثلث کے قریب ہیں۔

در بیان آنکہ مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم چوں شنید کہ عیسیٰ علیہ السلام بر روئے آب رفت فرمود لو ازداد یقینہ لمشی علی الہواء

ہمچو عیسیٰ بر سرش گیرد فرات	کامنی از غرقہ در آب حیات
گوید احمد گر یقینش افزوں بدے	خود ہوایش مرکب و ہاموں شدے
ہمچو من کہ بر ہوا راکب شدم	در شب معراج مستصحب شدم

عیسیٰ علیہ السلام کی طرح (کہ وہ پانی پر چلتے تھے) اُس شخص (مذکور فی الشعر السابق) کو فرات (مراد مطلق دریا) اپنے سر پر لے لیتا ہے (اور بزبان حال اس سے کہتا ہے) کہ تو بےخوف ہے غرق سے (اور) آب حیات میں (یہ تشبیہ عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اشارہ ہے ایک قصہ کی طرف کہ ف میں آتا ہے۔ آگے رفع استبعاد کرتے ہیں کہ پانی پر چلنا اگر کیا بعید ہوتا) احمد (صلے اللہ علیہ وسلم تو یہ) فرماتے ہیں کہ اگر ان کا یقین اور زیادہ ہوتا تو ہوا پر چلنا اور ہوا ان کا مرکب اور صحرا (کہ محل قطع مسافت ہے) ہو جاتا۔ جیسا کہ میں ہوا کہ ہوا پر راکب ہوا (اور) شب معراج میں (ملائکہ سموات کیساتھ) صحبت رکھنے والا ہوا (چونکہ سفر علی الہوا کے بعد واقع ہوا اور گو یہ سفر علی الہوا براق پر ہوا اگر یہ مشی علی الہوا بلا واسطہ براق بھی تو ایک خارق عادت اور دلیل کرامت عند اللہ ہے جو برکات یقین سے ہے اور گو عیسیٰ علیہ السلام کو بھی ایسا ہی سفر علی الہوا گو بواسطہ ملائکہ سہی اخیر عمر دنیا میں ہوا لیکن اس حکم میں کوئی اشکال نہیں یعنی یہ نہیں کہ جس زمانہ میں پانی پر چلے تھے اُسی وقت میں ہوا پر چلنے چنانچہ جب وہ مرتبہ یقین کا حاصل ہو گیا تو آسمان کی طرف مرفوع کر لئے گئے) ف اب بعد شرح اشعار کے اس قصہ کی تحقیق اور اُسکے متعلق بعض سوالات وجوابات ضروری ہیں تحقیق روایت فی الاحیاء کتاب الصبر والشکر والضا کتاب التوکل قیل للنبی صلے اللہ علیہ وسلم ان عیسے علیہ السلام یقال انہ مشی علی الماء فقال لو ازداد یقینا لمشی علی الھواء اھ فی شرح الاحیاء للزبیدی۔ قال العراقی ھذا حدیث منکر لا یعرف ھکذا والمعروف ما رواہ ابن ابی الدنیا فی کتاب الیقین من قول بکر بن عبد اللہ المزنی قال فقد الحواریون نبیھم فقیل لھم توجہ نحو البحر فانطلقوا یطلبونہ فلما انتھوا الی البحر اذا ھو قد اقبل یمشی علی الماء فذکر حدیثا فیہ ان عیسیٰ قال لو ان لابن آدم من الیقین قدر شعیرۃ مشی علی الماء قلت روی ابن ابی الدنیا ایضا وابن عساکر عن فضیل بن عیاض قال قیل لعیسی بن مریم بای شیء تمشی علی الماء قال بالایمان والیقین قالوا فانا آمنا کما آمنت وایقنا کما ایقنت قال فامشوا اذا فمشوا معہ فجاء الموج فغرقوا فقال لھم عیسیٰ مالکم فقالوا خفنا الموج قال الا خفتم رب الموج فاخرجھم اھ۔

حاصل عبارت مذکورہ کا یہ ہے کہ صاحب احیاء نے نقل کیا کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا

کہ عیسیٰ علیہ السلام پانی پر چلتے تھے آپ نے فرمایا کہ اگر اُن کے یقین میں اور زیادہ ترقی ہوتی تو ہوا پر چلتے شارح نے عراقی سے نقل کیا کہ یہ حدیث منکر ہے یعنی اسکے راوی غیر ثقہ نے ثقات کے خلاف روایت کی ہے معروف وہ روایت ہے جسکو ابن ابی الدنیا نے کتاب الیقین میں بکر بن عبداللہ مزنی کا قول کر کے نقل کیا ہے کہ ایک بار حواریین نے اپنے پیغمبر کو نہ پایا کسی نے کہا کہ وہ دریا کی طرف گئے ہیں یہ لوگ اُن کو تلاش کرتے دریا کی طرف چلے جب دریا پر پہونچے تو دیکھتے کیا ہیں کہ وہ پانی پر چلے ہوئے آرہے ہیں پھر ایک مضمون بیان کیا جسمیں یہ بھی ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر آدمی کے پاس یقین میں سے ایک جَو کے برابر بھی ہو تو پانی پر چلنے لگے شارح کہتے ہیں کہ نیز ابن ابی الدنیا اور ابن عساکر نے فضیل بن عیاض سے نقل کیا کہ عیسیٰ علیہ السلام سے پوچھا گیا کہ آپ پانی پر کس چیز کے ذریعہ سے چلتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ایمان اور یقین کے ذریعہ سے لوگوں نے کہا کہ ہیں ہم بھی ایمان لائے ہیں جیسا آپ ایمان لائے ہیں اور ہم بھی یقین رکھتے ہیں جیسا آپ یقین رکھتے ہیں انہوں نے فرمایا کہ ہیں چلو وہ اُنکے ساتھ چلے ایک موج آئی اور وہ سب غرق ہونے لگے عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ تمھاری کیا حالت ہے انھوں نے کہا کہ ہم موج سے ڈر گئے آپ نے فرمایا کہ تم آب موج سے کیوں نہ ڈرے پھر آپ نے انکو نکالا۔ فقط۔ اس عبارت سے چند امور مستفاد ہوئے۔

(۱) یہ روایت اجبار کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے عیسیٰ علیہ السلام کی نسبت یہ فرمایا کہ اگر انکو زیادہ یقین ہوتا تو ہوا پر چلتے ثابت نہیں۔

(۲) خود عیسیٰ علیہ السلام نے اپنے ارشاد میں یقین کی تاثیر بیان فرمائی ہے کہ اُس سے پانی پر چل سکتے ہیں ایک روایت میں مطلق یقین کی اور ایک روایت میں اُسکی قلت کی تصریح کے ساتھ بھی۔

(۳) ہوا پر چلنے کا مضمون کسی طرح سے بھی کسی روایت میں مذکور نہیں۔

(۴) رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ان میں سے کوئی مضمون منقول نہیں بلکہ یہ حکایت بکر بن عبداللہ و فضیل بن عیاض سے منقول ہے یہ تو مدلولات ہیں اس عبارت کے۔ آب بعض سوال وجواب اس مقام کے متعلق ہیں۔

سوال اوّل۔ کیا مولانا رحا اور امام غزالی رحمۃ نے یہ روایت بے اصل لکھدی ہے۔

جواب۔ قصداً لکھنا محل اشکال ہوتا باقی بنا بر حسن ظن بالراوی کے ایسی لغزش بعید نہیں

اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان حضرات کے پاس کوئی سند بھی جو اوروں کو نہ ملی ہو۔

سوال ۲ دوم کیا یقین کیلئے لازم ہے کہ پانی پر چلنا بروایت ثابتہ کے یا ہوا پر بنا بر روایت متکلم فیہا کے چلنے پر قادر ہو اگر ایسا ہے تو جن حضرات کی عدم قدرت کی ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں وہاں تو ہم انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم کا اشکال نہیں کر سکتے گو ادراک وقت نہ ہو کیونکہ نفی وقوع نفی قدرت کو مستلزم نہیں لیکن جنکی عدم قدرت ثابت ہے جیسے ہم ان اپنی حالت سے اس کا علم رکھتا ہے یا جیسے امام اور مولانا کی روایت سے عدم قدرت عیسیٰ علیہ السلام کی مشی علی الھواء پر معلوم ہوتی ہے تو کیا ان مقامات پر باخصوص عیسیٰ علیہ السلام کیلئے نعوذ باللہ یہ حکم کر دینگے کہ انکو یقین کے بعض مراتب حاصل نہ تھے۔

سوال ۳ سوم یقین میں اور خوارق عادات میں کوئی وجہ علاقہ کی نہیں۔ یقین فی نفسہ ایک کمال مطلوب ہے خواہ خوارق کے ساتھ ہو یا بلا خوارق گو حضرات انبیاء علیہم السلام میں ان کا اقتران اسلئے ہو گیا کہ خوارق علامت ہیں نبوت کی لیکن تب بھی وہ خوارق ثمرہ ایمان و یقین کا نہیں اور غیر انبیاء میں تو خواہ ایمان کیسا ہی کامل ہو خود خوارق کا ہونا ہی ضرور نہیں۔ اکابر فن نے تصریح کی ہے کہ خارق کا مرتبہ ذکر لسانی سے بھی کم ہے غرض وہ اتنی بڑی چیز نہیں جیسا اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ علامت ہو کمال الایقان کی۔ جواب ان دونوں سوالوں کا یہ ہے کہ یہاں یقین سے مراد ایمان و تصدیق شرعی نہیں جنکا متعلق ذات و صفات اور بعض افعال حق ہیں جنکے اعتقاد رکھنے کا شرع میں امر وارد ہے اور جو کہ کمال مطلوب ہے اور جسکے لئے خوارق ہونا ضروری نہیں اور جس سے خوارق کا کوئی تعلق نہیں بلکہ مراد یہاں یقین سے جزم کرنا ہے ان میں بعض خاص افعال حق کا جنکا تعلق حوادث یومیہ کے ساتھ ہے اور یہ ایک قسم ہے توکل کی۔ مثلاً یہ کہ ہم زید پر غالب آوینگے اور مثلاً فلاں شخص اس بیماری میں نہ مریگا۔ اور مثلاً اگر ہم دریا میں گھس جاویں ہرگز نہ ڈوبیں گے اور مثلاً ہم ہوا میں معلق ہو کر فلاں مسافت قطع کر سکیں گے۔ پس اس یقین کے بعض احکام کا بیان کرنا مقصود ہے اور وہ حکم اثبات فضیلت نہیں بلکہ اس کی ایک خاصیت بیان کرنا ہے اور اسکی وہ خاصیت تجربہ اکابر سے ثابت اور منقول ہے کہ اگر کسی فعل ممکن الوقوع کا خواہ وہ فعل عادۃً قریب ہو یا مستبعد ہو ایسا جزم ہو جاوے کہ اسکے خلاف جانب کا احتمال ہی ذہن میں نہ ہو تو عادۃ اللہ جاری ہے

کہ اسکو واقع کر سکتے ہیں [illegible] القلب [illegible] مصیبت کیلئے [illegible] ہو جاتا ہے - اور اس کے لئے مقابلہ [illegible] اور اس [illegible] برکت بڑھ جاتی ہے رہا معنی قول [illegible] لیبلونہ [illegible] ایمان [illegible] مقبولیت کیلئے ابتلا جزم لازم ہے کیونکہ اس جزم کا جو متعلق ہے [illegible] خود مطلوب بھی نہیں اس تقریر سے ان دونوں سوالوں کا جواب ہوگیا [illegible] اس طرح کمال مقبولیت کے منافی کبھی نہیں [illegible] ہوتا ہے کہ یہ جزم ایک قسم کی مناسبت ہے جو کمال نبوت سے بعید ہے جواب یہ ہے کہ یہ ایسی مغلوبیت نہیں ہے جسمیں قوی علمیہ عملیہ میں ضعف وفتور اور بعض حدود سے تجاوز ہو جاوے جیسے متوسطین سالک کو ہو جاتا ہے -

سوال [illegible] حضرت علی رض کا قول مشہور ہے لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو یقین کے تمام مراتب حاصل تھے اور اوپر جیسے علیہ السلام کیلئے بعض مراتب یقین کا حاصل نہ ہونا [illegible] اور امام [illegible] روایت [illegible] معلوم ہوتا ہے تو تفضیل ولی کی نبی پر لازم آئی اور یہ باطل ہے اور یہی لازم کافی دلیل تھی اس حدیث کے بطلان کی تو ان دونوں بزرگوں کو اس پر تنبہ کیوں نہیں ہوا - جواب یہ ہے کہ اگر حضرت علی رض سے یہ قول ثابت ہو تو اس میں یقین سے مراد ایمان ہے نہ کہ معنی مذکور اور اسکا منتہی کمال کا یہ ہے کہ علم الیقین بمنزلہ عین الیقین ہو جاوے سو اس میں مفضول ہونا عیسے علیہ السلام کا لازم نہیں آتا بلکہ تمام انبیا تمام اولیاء سے اسمیں افضل ہیں اور نفی زیادت سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس میں مافوق مرتبہ ہے ہی نہیں کیونکہ منتہی سے آگے کوئی مرتبہ نہیں ہو سکتا پھر انبیا کس میں افضل ہونگے جواب یہ ہے کہ مافوق کا وجود تو یقینی ہے جو انبیاء کو حاصل ہے اور نفی زیادت کا مطلب یہ ہے کہ غیر نبی کی استعداد کے اعتبار سے جو اخیر منتہی ہے وہ مجھکو اس وقت بھی حاصل ہے جیسے کسی خاص درجہ کی ڈگری حاصل کرنے والے کو ڈپٹی کلکٹری کا عہدہ ملتا ہو اور اسکے بھی درجات مختلف ہوں اور کسیکو اسکا منتہی حاصل ہو جاوے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ڈپٹی کلکٹری سے بڑا کوئی عہدہ نہیں ہے غرض اس قول میں ایمان غیر نبی کے مراتب کے منتہی کا حاصل ہونا اپنے لئے فرماتے ہیں اور انبیاء کیلئے ان کی شان کے مناسب جدا منتہی ہوتا ہے اور ہر شخص کو اسکی استعداد کے مناسب اس مرتبۂ انتہائی کے بعد اگر

معائنہ ہو جاتا ہے تو اس سے تشفی ہی زیادہ نہیں [illegible] ہو جاتا ہے جسکی حقیقت ہے سکون نفس جسمیں پہلے سے [illegible] وہ زائل ہو گیا کما قال تعالیٰ لابراہیم علیہ السلام اولم تؤمن قال بلیٰ [illegible] اور دوسرا اشکال ان اشعار میں اور تھے ایک حضور صلے اللہ علیہ وسلم کیلئے مشی علی الھواء کا [illegible] واقع ہوا کیونکہ معراج تو بواسطہ براق کے ہوئی ہے دوسرے عیسیٰ علیہ السلام کیلئے تو رفع الی السماء [illegible] ایسا مشی علی الھواء [illegible] حل ان دونوں کا ان اشعار کی شرح کے ضمن میں ہو گیا ہے اور اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج کے مرتبہ علی الیقین ہونے پر یہ شبہ ہو کہ یقین کے جو معنی ذکر کئے گئے ہیں وہ اسکو مقتضی ہیں کہ اسکے قبل آپکو اس مشی علی الھواء کا جزم ہو حالانکہ کسی دلیل سے یہ بھی ثابت نہیں کہ آپکو اس کا پہلے سے خیال کبھی تھا۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ آیات ولقد آتینا موسی الکتاب فلا تکن فی مریۃ من لقائہ وقولہ واسئل من ارسلنا من قبلک من رسلنا بعض مفسرین کے قول پر اور آیت لترکبن طبقا عن طبق۔ ابن عباس رض کے قول پر معراج پر محمول ہیں اور صیغہ امر و مضارع ہو کہ بلام و نون مفید ہے معنی استقبال کو پس گنجائش اس کہنے کی ہے کہ ان آیات کے اطلاق سے آپکو جزم کے ساتھ یہ خیال ہو کہ یہ لقاء موسیٰ و اجتماع مع الانبیاء و عروج طبقات متواسنہ ہو گا اگر چہ بواسطہ اسباب خارقہ للعادۃ کے ہو جیسا خود عروج بسبب مثلاً ہر حال میں خارق ہے گو بواسطہ اسباب عادیہ کے ہوتا مثل طیارہ وغیرہا کے پس مذکورہ چار مدلول روایات کے اور چار سوال و جواب اور دو یہ اشکال مع انکے حل کے یہ سب ملاکر عشرۂ کاملہ کے لقب سے ملقب کئے جا سکتے ہیں۔

ساٹھویں حکمت تحقیق و توجیہ قصہ غرانیق

اشعار ذیل مثنوی شریف میں دفتر ششم نصف سے پہلے تحت شرح رفتن صوفی سوئے آں سیلی زن و بردن او را بقاضی، بتیس شعر بعد ہیں

ہر دکانے راست سودائے دگر	مثنوی دکان فقر ست اے پسر
در دکان کفش گر چرم ست خوب	قالب کفش ست اگر بینی تو چوب

پیش بزازان قز و ادکن بود ۔ بہر گز باشد اگر آہن بود
مثنوی ما دکان وحدت است ۔ غیر واحد ہرچہ بینی آں بت است
بت ستودن بہر دام عامہ را ۔ ہمچناں داں کالغرانیق العلیٰ
خواندش اندر سورۂ والنجم زود ۔ لیک آں فتنہ بُد از سورہ نبود
جملہ کفاراں زماں ساجد شدند ۔ ہم سرے بود آنکہ سر بر در زدند
بعد ازیں حرفے ست پیچاپیچ و دور ۔ با سلیماں باش و دیواں را مشور
ہیں حدیث صوفی و قاضی بیار ۔ واں ستمگار ضعیف زار زار

(اوپر قاضی اور علم پر ضمان نہ ہونے کو کہ مسائل فقہیہ ہیں ؎ وانکہ بہر حق زند او آمن است اور ؎ کان بعلم نائب افتاد و امین ؎ کے ساتھ معلل فرما کر بطور تفریع کے ایک مضمون توحیدی کی طرف انتقال فرمایا تھا ؎ پس خودی را الخ اور ؎ چوں شدی بیخود الخ اور ؎ آں ضماں بر حق الخ اور ان مسائل کو مذاق توحید پر منطبق فرمایا تھا آگے یہ بتلاتے ہیں کہ ان ہی مسائل کی تخصیص نہیں اس کتاب میں کوئی مضمون بھی ہو سب کو مسئلہ توحید ہی پر منطبق سمجھو کیونکہ مقصود بالذات اس کتاب میں یہی مسئلہ ہے اور دوسرے مضامین مذکور بالتبع پس فرماتے ہیں کہ قاعدہ ہے کہ) ہر دکان کا الگ سودا ہوا کرتا ہے (جسمیں اصل وہی سودا ہوتا ہے اور دوسری اشیاء اس کے تابع تو یہ) مثنوی فقر کی دکان ہے اے پسر (جسمیں اہم المسائل توحید ہے آگے تفصیل ہے ؎ ہر دکانے راست الخ کی دیکھو) کفش گر کی دکان میں چمڑا خوب ہے (اور اصل مقصود ہے اور اس کا غیر اسکے تابع چنانچہ) اگر (اس میں) تو لکڑی دیکھے تو وہ کفش کا قالب ہوگی (تو کفش ہی کی تابع ہوئی اور خود مقصود نہ ہوگی اسی طرح) ابریشم فروشوں کے پاس جامۂ ابریشم سیاہ ہوگا (مثلاً اور اگر (اس میں) لوہا ہوگا تو وہ گز کیلئے ہوگا (جس سے جامۂ ابریشم کی پیمائش کی جاتی ہے تو ابریشم ہی کا تابع ہوا اسی طرح) ہماری مثنوی دکان توحید کی ہے (کما قال رح فی الدفتر الاول ایضاً

[illegible] مقصود بالذات
اس [illegible] کے کہتے ہیں
کہ [illegible] مقصود تابع
بھی نہیں ہونا [illegible] حالیہ سے
ترقی ہوئی [illegible] ہیں گو
بالتبع بھی تو اس [illegible] سکی تقریر
یہ ہے کہ مذکوریت [illegible] یہاں بالکل ہی
مقصود نہیں [illegible] یہ مذکوریت منافی
متروکیت نہیں [illegible] اور متروکیت کے افراد میں
سے [illegible] باعتبار سے جمع ہو سکتے
ہیں اسطرح سے کہ مذمومیت تو ہو واقعی باعتبار قصد متکلم کے اور مدحیت لفظی باعتبار فہم سامع عامی
جاہل کے اور صورت اسکی یہ ہو کہ وہ عنوان تو وہ عین ہو اور گو متکلم نے وہ عین ہونے کی حیثیت سے
اسکو اختیار نہ کیا ہو اسکے ذہن میں ایک دوسری وجہ مذمومیت کی ہو اور کلام میں قرائن اسکے دوسری وجہ
محتمل کی قطع کیلئے کافی قائم ہوں مگر سامع نے اپنے جہل سے اس دوسری وجہ پر محمول کر کے مدح سمجھا ہو
تو اس طرح دونوں جمع ہو سکتے ہیں بخصوص جبکہ اس جمع میں کوئی حکمت بھی ہو خواہ وہ حکمت متکلم کے
علم و قصد میں بھی نہ ہو بلکہ اس جمع کے علم کے بعد خواہ وہ متکلم پر گراں ہی ہوا ہو مگر اس حکمت کی تحصیل
کیلئے یہ صورت جمع کی تکوینا واقع ہو گئی ہو مثلا یہ حکمت ہو کہ سامعین جہلاء کو اس کلام سے اس
ایہام کی بنا پر کچھ دلچسپی ہو جاوے خواہ تو اس مصلحت سے کہ وہ آیندہ کسی وقت مانع یعنی توحش
کے ارتفاع سے اس میں تدبر کر کے ہدایت پاویں یا اس مصلحت سے کہ حجت آلہیہ انپر زیادہ تام
ہو جاوے کہ تمکو دلچسپی کے بعد زیادہ موقع ملا تھا تدبر کا پھر کیوں نہ تدبر کیا یہ تقریر ہے جواب کی۔
آگے اسی کو فرماتے ہیں کہ) بت کی مدح کرنا تسخیر عامہ (جہلاء سامعین) کی غرض سے ایسا سمجھو جیسا
الغرانیق العلی (کا قصہ کہ) اس (عبارت مشتملہ بر غرانیق علی) کو سورۂ النجم میں جلدی سے (القصد دوم)
پڑھ دیا (جس طرح آیات وعدہ و وعید پر سوال و تعوذ کے کلمات پڑھ دئے جاتے ہیں اور جس طرح

بعض سورتوں کے آخر [illegible] بعض [illegible] ہیں یہ ایک امتحان (کے لئے تکوینا واقع
ہوا) تھا سورۃ کا [illegible] ہوا [illegible] کے بعد ختم سورۃ پر جب حضور نے سجدہ کیا) اسوقت سب
کفار ساجد ہو گئے [illegible] ابن عباسؓ سے مروی ہے کذا فی المشکوۃ اور یہ (سجدہ کرنا)
بھی ایک [illegible] (یعنی سجدہ کیا اور) اس کے بعد آیۂ
کلام [illegible] (اور ان [illegible] ضعیف تھے) دور (اسلئے اسکو حذف کرکے)
سلیمان [illegible] کے [illegible] شیاطین تھے) رہ اور شیاطین کو شورش میں مست
ڈال (کہ وہ اس کلام کے ذریعہ سے یہ شورش برپا کریں کہ عقول ضعیفہ کو شبہات میں ڈالیں)

ف یہ تو ان چار اشعار کا حل لفظی تھا اب ان کی شرح سننا چاہئے شعر اوّل وثانی میں اشارہ کیا ہے ایک قصہ کی طرف جسکو بعض محدثین نے نقل کیا ہے حاصل اس قصہ کا یہ ہے کہ ایک بار رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے سورۃ والنجم کی تلاوت فرمائی جب اس آیت پر پہونچے افرأیتم اللات والعزی ومناۃ الثالثۃ الاخری الخ تو آپ کی زبان مبارک پر بلاقصد یہ الفاظ جاری ہوگئے۔ تلک الغرانیق العلیٰ + وان شفاعتھا لترتجی جو بظاہر دال ہیں مدح اصنام پر۔ والغرانیق جمع غرنوق طائر مائی والشاب الابیض الجمیل۔ مشرکین نے جو کہ اس مجلس میں تھے سنکر کہا ما ذکر الھتنا بخیر قبل الیوم پھر جب آپنے آیت سجدہ پر سجدہ کیا تو ان مشرکین نے بھی سجدہ کیا۔ اور اس قصہ کو قاضی عیاض اور اکثر محققین نے نقلاً وعقلاً رد کیا ہے۔ نقلاً تو اس طرح کہ قاضی عیاض نے کہا ہے ھذا الحدیث لم یخرجہ احد من اھل الصحۃ ولا رواہ ثقۃ بسند سالم متصل مع ضعف نقلتہ واضطراب روایاتہ وانقطاع اسنادہ وقال ایضا ومن حملت عنہ ھذہ القصۃ من التابعین والمفسرین لم یسندھا احد منھم ولا رفعھا الی صحابی واکثر الطرق فی ذلک عنھم ضعیفۃ قال وقد بین البزار انہ لا یعرف من طریق یجوز رفعہ الا طریق ابی بشر عن سعید بن جبیر مع الشک فی اصلہ واما الکلبی فلا یجوز الروایۃ عنہ لقوۃ ضعفہ اور عقلاً اس طرح کہ لو وقع شیء من ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم لارتفعت الثقۃ بالشریعۃ وبطل حکم العصمۃ اگرچہ بعض نے رد عقلی کا اس آیت سے جواب دیا ہے فینسخ اللہ ما یلقی الشیطان ثم یحکم اللہ ایاتہ۔ مگر تاہم طریق اسلم وارجح محققین ہی کا ہے کہ اس قصہ کو

غلط سمجھا جاتا ہے [illegible] اثبات نہیں ہے بلکہ
مقصود [illegible] ہو یا نہ ہو البتہ
یہ مشہور ہے کہ [illegible] ظاہر یہ ہے کہ وقوع
لازم آتا ہے [illegible] جسکی تفصیل
کیلئے [illegible] ظاہر کی گئی
ہیں کافی ہیں مگر سہولت کیلئے مختصراً اعادہ کرتا ہوں۔ مثال توجیہ سوال اول کا یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ قصہ
واقع ہوا ہو تو آپ نے ان اصنام کے ذکر کے بعد یہ عبارت ان کی [illegible] کیلئے فرمائی تھی اور گو ظاہراً عبارت
موضوع مدح کیلئے ہے مگر قرینۂ مقام و قرینۂ حال متکلم دونوں دال ہیں کہ مقصود تہکم ہے یا باعتبار زعم مخاطب
کے رد کرنے کیلئے فرض کر لیا جاتا ہے یا بطریق استفہام مقدر ہے یعنی سبحان اللہ یہ تو بڑے عالی قدر ہیں ضرور
ان کی شفاعت کی بڑی امید ہے یعنی ہرگز ایسا نہیں ہے جیسا تم سمجھتے ہو چنانچہ ان کا یہ اعتقاد تو معلوم
ہے اور ممکن ہے کہ کبھی انھوں نے اپنی زبان سے بھی ایسے الفاظ مدحیہ کہے ہوں جیسے کسی شریر شخص کے زمانہ
کا جسکو ایک جاہل بزرگ سمجھتا ہو ذکر کر کے اہل مجلس سے کہا جاوے کہ دیکھیے صاحب یہ بزرگ ہیں خود
قرآن مجید میں بھی اس طرح کے جملے ہیں قال تعالیٰ حاکیاً عن موسیٰ علیہ السلام خاطب فرعون وتلك نعمة
تمنها علىّ ان عبدت بني اسرائيل وقال تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ۔ وقال تعالى حاكياً
عن ابراهيم عليه السلام للكواكب هذا ربي ۔ قرینۂ حال متکلم تو ظاہر ہے اور قرینۂ مقام سیاق و سباق کی
آیتیں ہیں چنانچہ سباق میں ہے افتمارونه على ما يرى جسمیں رد ہے مشرکین پر تو ان ہی کے آلہہ کی مدح
کا کیا احتمال ہو سکتا ہے اور سیاق میں ہے ان هي الا اسماء سميتموها انتم الآية جب وہ مشرکین
سورۃ کے ختم تک حاضر تھے چنانچہ حدیث میں صریح ہے کہ آپ کے ساتھ انھوں نے بھی سجدہ کیا تو یہ سباق کی
آیتیں بھی سنیں پھر مدح کا کیا احتمال رہا خصوص جبکہ آپ نے اسکا لہجہ بھی بدل دیا ہو جیسا کہ مستحب بھی ہے کہ
اگر درمیان قرآن کے کوئی جملہ تعوذ یا دعا وغیرہ کا پڑھا جاوے تو قرآن کے لہجہ میں نہ پڑھے چنانچہ لفظ زد و شعر ثانی میں
اس طرف اشارہ بھی ہو سکتا ہے کیونکہ قرآن میں آپ کا لہجہ جلدی کا نہ تھا۔ قال تعالیٰ ورتل القرآن وقال
تعالیٰ لتقرأه على الناس على مكث مگر جہل یا تجاہل سے اسکو مدح سمجھا اور کہا ما ذکر آلهتنا بخير قبل اليوم
اور جب آپکو یہ معلوم ہوا اس پر آپ کو طبعاً رنج بھی ہوا جسپر بقول بعض مفسرین وہ آیت فينسخ الله الخ

نازل ہوئی جس طرح آیۃ انکم وما تعبدون من دون اللہ حصب جہنم کے نزول پر ابوجہل کے خوش ہوئے
تھے اور سمجھے تھے عیسیٰ علیہ السلام بھی ہمارے اصنام کے ساتھ رہیں گے نعوذ باللہ منہا اور اس پر یہ آیات
نازل ہوئی تھیں ولما ضرب ابن مریم مثلا اذا قومک منہ یصدون وقالوا ءالہتنا خیر ام
ھو الآیات ۔ پس یہ توجیہ قصہ کی تنقیح کے بعد نہ یہ اشکال رہا کہ آپ کی زبان سے اصنام کی مدح کیسے
ہوئی کیونکہ معلوم ہوگیا کہ آپ نے مذمت فرمائی تھی نہ یہ اشکال رہا کہ ایسے وقوع سے وثوق شریعت
سے اٹھ جاویگا کیونکہ جب قرائن توجیہ ذم کے موجود ہیں اور خود قرآن میں اسکے نظائر مذکور ہیں پھر رفع
وثوق اور التباس کی کیا گنجائش رہی ۔ اور اس تقریر کے بعد اگر شعر ثانی میں خواند کا فاعل حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کو کہا جاوے اور اس خواندن کو قصداً بھی کہا جاوے جیسا ظاہر سوق کلام سے یہی ہے تب
بھی کچھ حرج نہیں اور شعر اول میں جو نسبت ستودن واقع ہوا ہے مراد اس سے لفظی ستودگی ہے جو واقعی
نکوہش ہے جیسا تمہید میں اور تقریر توجیہ میں بھی گذرا ہے اور اسمیں جو بہر دام عامہ راہ واقع ہوا ہے یہ لفظ
بہر یہاں غایت کیلئے نہیں ہے جسکے ساتھ قصد متعلق ہو کیونکہ مدح اختیاری بت کی اس مصلحت سے بھی
جائز نہیں ۔ دوسرے اس مقام پر یہ مدح اختیاری واقع بھی نہیں ہوئی بلکہ یہ مرادف ہے لام عاقبت کا کما
فی قولہ تعالیٰ فالتقطہ آل فرعون لیکون لھم عدوا وحزنا یعنی گو متکلم کا قصد تسخیر عامہ کا نہ تھا مگر
تکلم بالذم کا اثر بعد توہم مدح کے سامع کو یہ ہوا کہ وہ مسخر ہوگیا اور اقرب تمثیل کی جس کیلئے یہ شعر لایا گیا ہے توجیہ
مذکور کے بعد یہ ہوگی کہ مثنوی میں ہیرا غیر توحید کو جو کہ مثل بت کے مقصود بالترک والذم ہے ذکر کرنا جو کہ بقصد
ذم وحمل المخاطبین علی الترک کے ہے چنانچہ جابجا ان مضامین غیر مقصودہ سے مقصود کی طرف انتقال
فرماتے جاتے ہیں اور کہیں توحید کے مضمون کے چھوڑنے کا جو ذکر ہے تو ایک عارض کی وجہ سے کہ کلام دقیق
ہوجاتا ہے جسکا تحمل سامعین کو نہیں ہوتا بہرحال غیر توحید کا ذکر بغرض اس مذکور کے ترک کے ہے اور سامعین
غیر بصیر اسکو ذکر مقصود سمجھتے ہیں کہ یہی سمجھنا منشا شبہ کا ہوا تھا کہ مثنوی میں یہ جیسے مذکور ہوا اسی
ذکر کرنا بیش بریں نیست کہ مدح قرار دی جاوے مگر ایسی لفظ مدح پر جب کوئی مصلحت مرتب ہو تو کیا حرج ہے
جیسا غرانیق کے قصہ میں بتقدیر اسکے فرض کے ایسا ہی واقع ہوا اور چونکہ مثال محض توضیح کیلئے ہوتی ہے
مثال اسپر موقوف نہیں ہوتا اسلئے اگر قصہ غرانیق کا غیر واقعی ہو تب بھی اصل مضمون کہ جو ایسے شبہ کا غیر
توحید کا مثنوی میں وہ باقی ہے جسکا حاصل صرف یہ ہو کہ یہ قصداً ذکر نہیں بلکہ محض لفظاً ہے ایسی ہی حکمت

کیلئے جیسی کہ قصہ غرانیق میں واقع ہوئی [illegible] یہاں تو مسائل
فقہیہ کا ذکر تھا کیا وہ بھی قابل ترک [illegible] نجیر کا مذکور ہے
تو اسکو واجب الترک کہتے ہیں کیا [illegible] اسکے شبہ
ہونیکا وہم نہ کیا جاوے قرآن مجید [illegible] جعلنا الرؤیا
التی اریناک الا فتنۃ للناس اور [illegible] لنریک
بڑھایا ہے اس سے نوافذ [illegible] کو اختیاری
اختیاری مان لیا گیا ہے بلکہ [illegible] ذریعہ امتحان [illegible]
......
...... کیونکہ یہ ذریعہ امتحان ہونا موقوف ہے [illegible] اختیاری نہیں اور غیر
اختیاری پر موقوف ہو [illegible] اختیاری [illegible] قصہ کلم
واقع کر دیا [illegible] حکمت [illegible] تھا
میں مثلاً یہ حکمت [illegible] بعین جھائے [illegible] مویدیہیں ہے
خواہ تو اس مصلحت سے الی قولہ تدبر نکیا [illegible] للامتحان ہے اسطرح
سے کہ دیکھا جاوے کہ اس فتنہ جیسی کے بعد کون ایمان لاتا ہے [illegible] کفر پر [illegible] رہتا ہے پس تسخیر عامہ تو وحی
کی غایت بلا واسطہ ہے اور امتحان اس غایت کی غایت [illegible] غایت ہوئی اسلئے
اہل حق نے دونوں کو متحد قرار دیا ہے اس قول میں دو حکمت [illegible] کا ظہور اسطرح
ہوا کہ ختم سورۃ کے بعد جب حضور نے سجدہ کیا تو اکثر مشرکین نے سجدہ کیا کما مر فی اثناء حل الاشکال
عن البخاری یعنی خدا کے لئے سجدہ کیا نہ کہ اصنام کیلئے ورنہ ایسی تجزیے کیا فائدہ جس سے شرک کی اور تجدید
ہو نیز لمعات میں ہے لما ظہر من سطوۃ سلطان العزوالجبروت وسطوع الانوار العظیمۃ والکبریاء
من توحید اللہ عزوجل وصدق رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الخ اور یہ سجدہ علامت تھی انکی
تاثر من الحق کی اور امیہ ابن خلف نے اسوقت بھی نہیں کیا کما فی البخاری عن مسعود رض غیر ان
شیخا من قریش وھو امیۃ بن خلف اخذ کفا من حصیٰ او تراب فرفعہ الی جبہتہ وقال
یکفینی ھذا فلقد رأیتہ بعد قتل کافراً کذا فی المشکوٰۃ اور امتحان کی یہی شان ہوتی ہے کہ اس سے
ہر ایک کی حالت قوت سے فعل میں آجاتی ہے چنانچہ اس غیر ساجد کے سجدہ نکرنیکو ذکر کرکے یہ فرمانا

قتل کا فرا مشعر اسکا ہے کہ ساجدین کو ایمان نصیب ہوا تو کسی کا ایمان ظاہر ہو گیا کسی کا کفر اور سجدہ نکرنے پر قتل کا فر کا فرمانا یہ بھی قرینہ ہے کہ وہ سجدہ مشرکین کا للہ تعالیٰ تھا کہ اس سے استکبار کا یہ وبال ہوا اور اگر سجدہ للاصنام ہوتا تو اسکے نکرنے کا کیا وبال ہوتا۔ اور مثنوی میں اس حکمت کی نظیر اس طرح سے جاری ہو گی کہ چونکہ عامہ کو غیر توحید کے ساتھ دلچسپی زیادہ ہے اُسکے ذکر سے انکو مثنوی سے موانست ہو جاتی ہے پھر بعد موانست انکو مقصود مثنوی یعنی توحید میں مشغول کر دینا آسان ہے اور امتحان کی تقریر اس طرح ہو سکتی ہے کہ بعضے اب بھی نہ مانیں گے تو اُن پر الزام اہل بصیرت کا رہیگا کہ باوجود اسباب موانست کے بھی انکو مناسبت نہ ہوئی اور اگر کہا جاوے کہ مثال میں تو تسخیر عامہ یا امتحان متکلم کے قصد و اختیار میں تھا مثل میں اُسکے ماننے کی کیا صورت ہوگی جواب یہ ہے کہ تالیف مثنوی کی کیفیت میں لکھا ہے ؎

روز و شب دشت معارف را نوشت   او ہمیگفت و حسام الدین نوشت

جس سے ظاہراً معلوم ہوتا ہے اور مشہور بھی ہے کہ مولانا پر واردات کا غلبہ ہوتا تھا اور اُس میں بلا اختیار زبان پر اشعار آتے تھے اور مولانا حسام الدین رح لکھتے جاتے تھے اور بعض دفاتر کے ابتدائی اور بعض بعض جگہ درمیانی اشعار سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔ جب تالیف مثنوی بلا اختیار ہوئی تو اُس میں نفس ذکر ہی غیر توحید کا غیر اختیاری ہوگا تو اُسکی غایت یعنی تسخیر عامہ و امتحان بھی غیر اختیاری ہوگا پس مثال اور مثل دونوں میں غایت غیر اختیاری ہوئی اور شعر ثالث جو اس سجدہ مشرکین میں ایک راز بتلایا ہی بقولہ ہم سری بود ذوق احقریں یہ سر قدر ہے یعنی ایسے سخت منکروں کا دفعۃً بلا اسباب تو بیدع بقاء الموانع علی حالہا قرآن سے متاثر ہو جانا دلیل واضح ہے اسپر کہ لو یشاء ربک لآمن من فی الارض کلھم جمیعًا اور یضل من یشاء ویھدی من یشاء اور اوپر سجدہ کا اثر تسخیر و امتحان ہونا اور اُسکے واسطہ سے اثر خواندن ہونا بتلایا ہے اور یہاں اثر مشیت الٰہیہ بتلاتے ہیں تو اسمیں کوئی تعارض نہیں کیونکہ مشیت موثر و موقوف علیہ حقیقی ہے اور دوسرے اسباب مؤثر ظاہری حتی کہ اگر قصہ مذکورہ صحیح نہ مانا جاوے تب بھی مشیت پر سجدہ مرتب ہوگا پھر خواہ تو اور کوئی واسطہ ہو یا کوئی بھی نہ ہو اور چونکہ بعد تعلق مشیت کے وقوع فعل کا ضروری اور ممتنع التخلف ہے اسلئے اُس سجدہ کو بہ عنوان بیخود و بیخبر تعبیروں سے اختیار ساجد کا کالمعدوم ہونا مترشح ہوتا ہے کما یشیر الیہ قولہ تعالیٰ والقی السحرۃ سجدا الا یہ کو معدوم نہیں ورنہ جبر لازم آویگا جو کہ باطل ہے اور شعر چہارم میں ذوق کا اسی راز قدر کے متعلق مضمون ہے یعنی بعد معلوم ہونے

اس امر کے تعلق مشیت آلہیہ علت تامہ ہے حوادث کی اس مسئلہ کے متعلق سخت سخت مباحث ہیں جیسا کہ عقل پرستوں کے مختلف شبہات پیش کرنے سے مثل السؤال عن العقاب علی من کان مجبوراً او مثل السؤال عن حکمۃ اللہ تعالیٰ فی عدم ایجاد کل لناس وفی خلق الکفر والکافر ونحوهما من الشبهات اور اہل معرفت و بصیرت کے جواب دینے سے مثل اثبات الاختیار بالدلائل والمنع عن السؤال عن الحکمۃ فی افعال اللہ تعالیٰ او بیان بعض الحکم معلوم ہے اسکی نسبت حدیث کے موافق کہ قدر میں کلام کرنے سے ممانعت آئی ہے۔ فرماتے ہیں کہ محققین کا طرز اختیار کرو کہ اجمالی بیان پر کفایت کرکے تفصیل و رکاوش کو ترک کردو اور روک بھی دو کہ اسمیں شر بند ہوتا ہے اسلئے محققین کو سلیمان علیہ السلام سے تشبیہ دی اور ان مباحث کو ظاہر کرنیسے مضلین انس و شیاطین کو نشکیک ضعفاء کا موقع ملیگا انکو اس شر کے پھیلانیکا موقع مت دو الحمد للہ چاروں شعروں کی شرح ہمیشل ہو گئی وللہ الحمد۔

ف۔ اور اگر اس قصۂ غرانیق کو صحیح مانا جاوے تو اسکی ایک اور سہل توجیہ ہو سکتی ہے کہ جب آپ اس مقام پر پہونچے تو کسی شریر کافر نے شرارت سے یہ جملہ پکار کر کہہ دیا ہو اور جو مشرک دور تھے انھوں نے بوجہ عدم امتیاز صوت کے یہ اثر دیا ہو کہ آپ نے ہمارے آلہہ کی تعریف کی اسپر آپکو رنج ہوا ہو اسپر حق تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمادی ہو وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان الآیہ پس یہ القاء ایسا ہو جیسا دوسری آیت میں کفار کا قول منقول ہے وقال الذین کفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فیہ لعلکم تغلبون۔ اور شیطان سے مراد وہ کافر ہو کہ شیطان الانس ہے جیسا کعب بن اشرف کو ایک آیت میں طاغوت یعنی شیطان فرمایا ہے الم تر الی الذین یزعمون انهم آمنوا بما انزل الیک وما انزل من قبلک یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت الآیۃ اور جیسے نعیم بن مسعود اعرابی کو اس آیت میں خود لقب شیطان سے ذکر فرمایا انما ذلکم الشیطان یخوف اولیاءہ اس توجیہ پر سرے سے کوئی اشکال ہی متوجہ نہیں ہوگا جو دفع کی ضرورت ہو اور یہ بر تقدیر ثبوت ہے ورنہ اسلم یہی ہے کہ اس قصہ کی نفی کیجاوے اور آیت وما ارسلنا الخ کی تفسیر اس قصہ پر موقوف نہیں۔ احقر کی تفسیر ملاحظہ فرمائی جاوے۔

اسٹھویں حکمۃ توجیہ احادیث متعلقہ اتمام یا فساد صلوۃ فجر بطلوع شمس

اس مسئلہ میں کہ طلوع کہ شمس اثنائے نماز فجر میں عند الحنفیہ مفسد صلوۃ فجر ہے تقریر ذیل تحریر فرما کر احقر کو نقل کیلئے

عنایت فرمائی تھی جو مندرجہ ذیل ہے -

اعلم ان العلماء اختلفوا فی ما اذا طلعت الشمس فی صلوٰۃ الفجر او غربت فی صلوٰۃ العصر هل تصح الصلوٰۃ او تفسد فقال الشافعی ومن وافقہ تصح فیھما وقال الطحاوی تفسد فیھما وقال امامنا ابوحنیفہ رح تفسد فی الفجر وتصح فی العصر ومبنی ھذا الاختلاف اختلافھم فی توجیہ الروایات التی وردت فی ھذا الباب ولنسرد اولا تلك الروایات ثم نذکر التوجیھات فروی الشیخان من حدیث ابی ھریرۃ رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ادرك من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر وفی لفظ للبخاری اذا ادرك احدکم سجدۃ من صلوٰۃ العصر قبل ان تغرب الشمس فلیتم صلاتہ واذا ادرك سجدۃ من صلوٰۃ الصبح قبل ان تطلع الشمس فلیتم صلاتہ زیلعی ص۱۱۹ ج۱ وروی نحو ذلك فی فتح الباری ج ۲ و فی کنز العمال ج۴ فعمل الشافعی ومن معہ بظاھر احادیث الاتمام وحمل احادیث

ترجمہ - جاننا چاہئے کہ علماء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جب صبح کی نماز میں آفتاب طلوع ہوجاوے یا عصر کی نماز میں غروب ہوجاوے تو نماز صحیح ہوگی یا فاسد ہوگی سو امام شافعی اور ان کے موافقین نے کہا ہے کہ دونوں حالتوں میں صحیح ہوجاویگی - اور طحاوی نے کہا ہے کہ دونوں حالتوں میں فاسد ہوجاویگی - اور ہمارے امام ابوحنیفہ رح نے فرمایا ہے کہ صبح کی نماز تو فاسد ہوگی اور عصر کی صحیح ہوجاویگی - اور اس اختلاف کا مبنی ان روایات کی توجیہ میں اختلاف ہے جو اس باب میں وارد ہوئی ہیں اسلئے ہم اول ان روایات کو بیان کرتے ہیں - پھر توجیہات کو ذکر کرینگے - شیخین نے حضرت ابوہریرہ رض سے روایت کیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو صبح کی ایک رکعت مل گئی طلوع آفتاب سے پہلے تو اس کو صبح کی نماز مل گئی اور جس شخص کو ایک رکعت عصر کی مل گئی غروب آفتاب سے پہلے تو اس کو عصر کی نماز مل گئی اور بخاری کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں کہ جب تم میں سے کسی کو ایک سجدہ (یعنی رکعت) نماز عصر کا ملجاوے - غروب آفتاب سے پہلے تو اسکو چاہئے کہ اپنی نماز پوری کرلے - اور جب ایک سجدہ (یعنی رکعت) نماز صبح میں سے ملجاوے تو اس کو بھی چاہئے کہ اپنی نماز پوری کرلے زیلعی ص۱۱۹ ج۱ اور اسی کے ہم معنی روایت فتح الباری ج ۲ اور کنز العمال ج۴ میں منقول ہے پس امام شافعی اور انکے موافقین نے ان تمام کی احادیث ظاہر پر عمل کیا ہے اور احادیث نہی کی یہ

النهي على تأثيم متحري هذه الاوقات
مع القول بصحة الصلوة والطحاوي قائل
بالفساد فيهما حملا لظاهر احاديث النهي
على الابطال وأول حديث الادراك بايجاب
الصلوة على من اسلم في آخر الوقت او بلغ
الحكم فيه او امرأة طهرت من الحيض
فيه وقال بأن احاديث الاتمام بكونها
منسوخة باحاديث النهي وانا نحن
معاشر الحنفية فتوجيهنا الذي ادى
اليه نظري وان كان ماخوذا من كلام
من تقدمنا ان يقال ان روايات الاتمام
والادراك تقتضي صحة الصلوة
فيهما واحاديث النهي تحتمل امرين اما
تأثيم المصلي فيهما مع صحة الصلوة
واما بطلان الصلوة فيهما كما قال
به الطحاوي فان النهي الشرعي يستعمل
في كلا المعنيين مثال الاول النهي
عن الصلوة متعديا او منحصرا ومثال
الثاني النهي عن الصلوة بغير طهور
وان خالجك قول الاصوليين ان
النهي عن الافعال الشرعية يقتضي مشروعية
الاصل مع فساد الوصف فاكثري
لا كلي والا لانتقض بكثير من المسائل

تاویل کی ہے کہ یہ محمول ہیں اس حالت پر جبکہ قصداً ان
اوقات میں نماز ادا کیجائے تو اس صورت میں انکے نزدیک
نمازی کو ان اوقات میں نماز پڑھنے کا گناہ ہوگا لیکن
نماز صحیح ہو جائیگی۔ اور طحاوی ان دونوں صورتوں میں فساد
صلوٰۃ کے قائل ہوئے ہیں کیونکہ انھوں نے احادیث نہی
کو اُنکے ظاہر پر باقی رکھا اور مبطل صلوٰۃ قرار دیا۔ اور
حدیث ادراک کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ محمول ہے ایجاب
صلوٰۃ پر اُس شخص پر جو آخر الوقت میں اسلام لایا یا اُس شخص پر جو
آخر وقت میں بالغ ہوا، یا اُس عورت پر جو حیض سے
آخر وقت میں پاک ہوئی ہو اور دیگر احادیث اتمام کو
احادیث نہی سے منسوخ قرار دیا ہے اور ہم جماعت
حنفیہ کے نزدیک اسکی توجیہ یہ ہے جسکی طرف میری نظر گئی
ہے اگرچہ وہ توجیہ متقدمین ہی کے کلام سے ماخوذ ہے
اور تقریر اسکی یہ ہے کہ روایات اتمام اور ادراک کی
دونوں حالتوں میں صحۃ صلوٰۃ کو مقتضی ہیں۔ اور
احادیث نہی میں دو احتمال ہیں یا نمازی کا دونوں حالتوں
میں باوجود صحت صلوٰۃ کے گناہگار رہنا یا نماز کا دونوں
صورتوں میں باطل ہونا جیسا کہ اس کو طحاوی نے اختیار
کیا ہے۔ اور یہ دونوں احتمال اسلئے ہیں کہ نہی شرعی
دونوں معنوں میں استعمال ہوتی ہے۔ اول کی مثال نہی
عن الصلوۃ متعدیا یا منحصرا ہو۔ اور ثانی کی مثال نہی عن الصلوۃ
بغیر طہور ہے۔ اور اگر یہ خدشہ پیدا ہو کہ اصولیین نے فرمایا ہے کہ
نہی افعال شرعیہ سے ذات فعل کی مشروعیۃ کو مقتضی ہے

وإن رأيت ان النهي في الصلوٰة
بغير طهور قد وقع بصيغة النفي
فاقتضى البطلان بخلاف النهي عن
الصلوٰة في الاوقات المكروهة
فلم يوجد ما يقتضي البطلان فان
يورد هذا النهي ايضا بصيغة
النفي في بعض الروايات كما
روى الشيخان عن ابي سعيد الخدريؓ
قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا صلوٰة بعد الصبح
حتى ترتفع الشمس ولا صلوٰة
بعد العصر حتى تغيب الشمس۔
(مشكوٰة انصاري ص۸۶ ج۱)
وروى مسلم عن عبد الله الصنابحي
في صلوٰة العصر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا صلوٰة بعدها
حتى تطلع الشاهد (مشكوٰة ص۸۶ ج۱)
وروى رزين عن ابي ذر قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلوٰة
بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد
العصر حتى تغرب الشمس (مشكوٰة ص۸۷ ج۱)
فلما احتمل النهي الامرين ينظر ان الاحتياط
في اي الامرين والصلوٰة محل احتياط

میں فساد وصف کے تو یہ قاعدہ اکثری ہے کلی نہیں ورنہ
یہ قاعدہ بہت سے مسائل سے منقوض ہوگا۔ اور اگر یہ شبہ ہو
کہ نہی عن الصلوۃ بغیر طہور میں نفی کے صیغہ سے وارد ہوئی
ہے اس وجہ سے وہ مقتضی بطلان صلوۃ کو ہے بخلاف
نہی عن الصلوۃ کے اوقات مکروہہ میں کہ اسمیں کوئی
امر مقتضی بطلان صلوۃ موجود نہیں۔ تو اسکو اسطرح زائل
کرو کہ نہی عن الصلوۃ فی الاوقات المکروہہ بھی صیغہ
نفی کے ساتھ بعض روایات میں وارد ہے جیسا کہ شیخین
نے حضرت ابوسعید خدری رض سے روایت کیا ہے کہ فرمایا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ نہیں صحیح ہے نماز بعد
صبح کے یہانتک کہ آفتاب بلند ہوجاوے اور نہیں صحیح ہے
نماز بعد عصر کے یہانتک کہ آفتاب غروب ہوجاوے۔
مشکوۃ انصاری ص۸۶ ج۱
اور مسلم نے عبد اللہ الصنابحی سے روایت کیا ہے نماز عصر
کے بارے میں فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ نہیں
صحیح ہے نماز بعد عصر کے یہانتک کہ طلوع ہوجاوے شاہد
(یعنی ستارہ) مشکوۃ ص۸۶ ج۱ اور رزین نے حضرت ابوذر
سے روایت کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو کہ نہیں صحیح ہے نماز بعد صبح کے
یہانتک کہ آفتاب طلوع ہوجاوے۔ اور نہ بعد عصر کے یہانتک
کہ آفتاب غروب ہوجاوے۔ مشکوۃ ص۸۷ ج۱ سو جب کہ نہی دونوں معنی کا
محتمل ہیں تو دیکھنا چاہیئے کہ احتیاط دونوں میں سے کونسی صورت کے
اختیار کرنے میں ہے اور ظاہر ہے کہ نماز بہت بڑی احتیاط کے قابل ہے

بلیغ فظاهر ان الاحتیاط فی الحمل
علی البطلان لان القضاء اذن
یکون فرضا بخلاف احتمال الکراهة
فحملنا علی البطلان ای بطلان الفریضة
لا بطلان نفس الصلوة لان المقتضی
للبطلان کان الاحتیاط والاحتیاط
محفوظ مع القول بصحة النفل فبهذا
الوجه قد جاء التعارض بین احادیث
النهی وینبغی ان یکون هذا هو التفسیر
لقول علمائنا بوقوع التعارض بین
قسمی الروایات فلما وقع التعارض
رجعنا الی القیاس کما هو حکم التعارض
ولیس معنی هذا الرجوع ترک الاحادیث
والعمل بالقیاس بل معناه ترجیح
بعض محتملات الاحادیث بالقیاس
ثم العمل به من حیث انه حکم الحدیث
لا من حیث انه حکم القیاس فافهم
فلما رجعنا الی القیاس حکم القیاس
بترجیح توجیه یقتضی البطلان
فی احادیث الفجر وبترجیح توجیه
یقتضی الصحة فی احادیث العصر
فعملنا فی الفجر باحادیث البطلان
واولنا احادیث الاتمام وعملنا

پس ظاہر ہے کہ احتیاط حمل علی البطلان میں ہے۔ اسلئے
کہ قضا اس صورت میں فرض ہوگی بخلاف احتمال
کراہت کے سو اسی لئے ہمنے ان احادیث کو بطلان
پر محمول کیا ہے یعنی بطلان فرض پر بطلان نفس
صلوۃ پر کیونکہ مقتضی بطلان کا احتیاط ہے اور
احتیاط محفوظ ہے باوجود قائل ہونے صحت
نفل کے اب حمل مذکور سے احادیث نہی اور احادیث
اتمام میں تعارض واقع ہوا۔
اور مناسب ہے کہ ہمارے علماء کے اس قول کی یہی تفسیر ہو
کہ جب روایات کی دونوں قسموں میں تعارض ہوا تو
ہمنے رجوع کیا قیاس کی طرف جیسا کہ تعارض کا حکم ہے
اور اس رجوع کے معنی احادیث کو ترک کر دینا اور قیاس
پر عمل کرنا نہیں ہیں۔
بلکہ اسکے معنی بعض محتملات احادیث کو قیاس
سے ترجیح دینے اور پھر اُس پر عمل کرنے کے ہیں
اس طور پر کہ وہ حدیث کا حکم ہے نہ اس طور پر
کہ وہ قیاس کا حکم ہے فافہم۔ اب اس صورت
میں کہ جب ہمنے رجوع قیاس کی جانب کیا
کیا تو قیاس مقتضی ہوا اُس توجیہ
کی ترجیح کو جو مقتضی ہے بطلان صلوۃ کو
احادیث فجر میں اور صحت صلوۃ کو احادیث
عصر میں۔ اس لئے ہمنے فجر میں احادیث بطلان
پر عمل کیا اور احادیث اتمام کی تاویل کی۔

فی العصر بالعکس فحکمنا ببطلان
الصلوٰۃ فی الفجر وبصحتہا فی العصر
فلم یفت منا عمل بشیئ من الاحادیث
بالظاہر فی بعضہا وبالماول فی
بعضہا والاٰن بقی امران - الاول
ماوجہ القیاس فی الصلاتین
والثانی ما التاویل فی الاحادیث
بیان الاول ان الفجر وقت الشروع
قبل طلوع الشمس وجب کاملا لکمال
السبب وھو الوقت وبالطلوع صار
الوقت ناقصا وصارت الصلوٰۃ ناقصۃ
فلا یتادی الکامل بالناقص فتفسد
والعصر وقت الشروع قبل الغروب
وجب ناقصا لنقصان الوقت
فاداہ کما وجب فلم تفسد ھذا
وبیان الثانی ان معنی قولہ علیہ السلام
فقد ادرک ما قالہ الطحاوی ومعنی
فلیتم انہ لا یبطل التحریمۃ بل
یمضی فی الصلوٰۃ لانہ ان لم
یتاد فرضا فقد صحت نفلا کما فی الدر المختار
کما ھو الحکم فی الحج الفاسد ومعنی فلم
یفت صلوٰتہ لم یفت وقت صلوٰتہ
بل کان مدرکا للوقت فیکون حاصل

اور عصر میں اسکے عکس پر عمل کیا - لہذا اس صورت
میں ہمنے کسی حدیث کو نہیں چھوڑا بلکہ بعض
احادیث کے ظاہر اور بعض کو ماول کرکے
عملدرآمد کیا - اب دو امر باقی رہ گئے - اول
یہ کہ دونوں نمازوں میں وجہ قیاس کیا ہے
اور دوسری احادیث کی تاویل کیا ہے
تو وجہ قیاس کا بیان تو یہ ہے کہ نماز
فجر شروع کرنے کے وقت قبل طلوع آفتاب
کامل واجب ہوئی تھی - کیونکہ سبب یعنی وقت
کامل تھا اور طلوع آفتاب سے وقت ناقص
ہوگیا اور اس وجہ سے نماز بھی ناقص ہوگئی
پس کامل نماز ناقص ادا کرنے سے ادا نہوگی لہذا فاسد
ہوگئی اور نماز عصر شروع کرنیکے وقت قبل غروب
ناقص ہی واجب ہوئی ہے بوجہ وقت کے ناقص ہونیکے
اور اسکو ویسا ہی ادا کیا گیا جیسا کہ واجب ہوئی تھی
لہذا یہ فاسد نہیں ہوئی اور تاویل احادیث کا بیان یہ ہے کہ
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول یعنی فقد ادرک کے معنی
وہ ہیں جو کہ طحاوی سے مذکور ہو چکے اور معنی فلیتم کے یہ
ہیں کہ مصلی نماز باطل نہ کرلے بلکہ نماز پڑھتا رہے اسلئے
کہ نماز گو فرض ادا نہوگی لیکن نفل تو صحیح ہوجاویگی
جیسا کہ درمختار میں ہے کما ھو الحکم فی الحج الفاسد
اور معنی فلم یفت صلوٰتہ کے یہ ہیں کہ نماز کا وقت
فوت نہیں ہوا بلکہ اسے نماز کا وقت مل گیا - اور حاصل

معناه هو معنی فقد ادرک ۔ معنی وہی ہیں جو معنی فقد ادرک کے ہیں ۱۲ منہ

تفصیل المقام ان تاخیرہ صلی اللہ علیہ وسلم قضاء الصلوٰۃ الی ارتفاع الشمس مع قولہ علیہ السلام من نسی صلوٰۃ او نام عنہا فکفارتہا ان یصلیہا اذا ذکرہا رواہ مسلم وفی روایۃ لا کفارۃ لہا الا ذلک (ج ۱/۲ ص ۲۴۱) الدال علی وجوب التعجیل فی القضاء اذا لم یکن عذر قوی وہو المذہب ایضا کما فی الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۶۵۵) ونصہ التاخیر بلا عذر کبیرۃ لا تزول بالقضاء بل بالتوبۃ اذا قضاہا واثم التاخیر باق بحر اھ ۔

وفی الدر ایضا ویجوز تاخیر الفوائت وان وجبت علی الفور لعذر السعی علی العیال وفی الحوائج علی الاصح اھ قال الشامی تحت قولہ ویجوز تاخیر الفوائت ای الکثیرۃ ؎ المسقطۃ للترتیب اھ (ج ۱ ص ۶۸۰) فیہ دلیل علی ان ما بین طلوع الشمس وارتفاعہا وقت ناقص لا یصلح للفرائض ولو فائتۃ والا لما اخرہا فلما ثبت کونہ غیر صالح للفرض واذا اطلعت الشمس فی اثنائہ یقع بعض الفرض فی ہذا الوقت فیحکم بفسادہ ۔ لا یقال کان ہہنا عذران احدہما التحرز عن الکراہۃ الزمانیۃ المفہومۃ من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث عمرو بن عبسۃ واذا طلعت فلا تصل حتی ترتفع فانہا تطلع بین قرنی شیطان وثانیہما التحرز عن الکراہۃ المکانیۃ کما یشعر بہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث ابی ہریرۃ فان ہذا منزل حضرنا فیہ الشیطان فاین فیہ الدلالۃ علی کون التاخیر للکراہۃ الزمانیۃ فقط وانہا مفسدۃ للفرض لانا نقول حضور الشیطان لا یصلح مانعا اذ قد عرض للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوٰتہ فلم یخرج منہا حتی اتمہا وقال لولا دعوۃ اخینا سلیمان لاصبح موثقا یلعب بہ ولدان المدینۃ والحدیث مشہور فی الصحاح فاستحال ان یکون التاخیر لذلک سیما وفی حدیث ابی قتادۃ انہ اخر الصلوٰۃ الی ان ارتفعت الشمس ثم صلاہا (وفی حدیث عمران بن حصین بروایۃ الحسن ثم انتظر حتی استعلت الشمس وفی حدیث نافع ابن جبیر عن ابیہ ثم قعدوا ہنیہۃ کما مر فی المتن) ففیہ ان تاخیرہ انما کان لیحل وقت الصلوٰۃ لا لما سواہ کذا فی المعتصر من المختصر (ج ۱/۲ ص ۵۰) وقد وجد لذلک ابن عباس کما یاتی وقال فلم یصل حتی ارتفعت فکان سبب التاخیر عندہ التحرز عن کراہۃ الوقت فقط والصحابی اعرف بعلۃ فعل الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من غیرہ وبالجملۃ فان الکراہۃ المکانیۃ لا تصلح سببا للتاخیر وانما یستحب التحول لاجلہا الی مکان آخر اذا وجد مسوغ للتاخیر مستقل ولیس ہہنا الا الکراہۃ الزمانیۃ فحسب فتم ما قلنا ان تاخیرہ صلی اللہ علیہ وسلم قضاء الصلوٰۃ الی ارتفاع الشمس مع وجوبہ

ع‌ قلت وہذا القید یدل باعتبار مفہوم المخالفۃ وہو معتبر فی کتب القوم وان لم یکن معتبرا عندنا فی الکتاب والسنۃ علی ان الفوائت لو کانت اقل من ہذا الحد لا یجوز تاخیرہا لما قالہ الشیخ ۱۲ منہ

علی الفور دلیل علی کون الوقت غیر صالح للفرض فان قیل سلمنا ان سبب التاخیر ہو الکراہۃ الزمانیۃ ولکن فیہا احتمالان الاول ما قلتم ای الکراہۃ الشدیدۃ التی لاتجتمع مع الصحۃ والثانی الکراہۃ الخفیفۃ لیست کذلک کما لایخفی ومن ابتلی ببلیتین یختار اہونہما وقد اختار النبی صلی اللہ علیہ وسلم تاخیر الصلوٰۃ الی ارتفاع الشمس فثبت ان الکراہۃ فی القضاء ہاعند طلوع الشمس اشد وایضاً فالصلوٰۃ محل الاحتیاط وہو فیما قلنا فانا اذا حکمنا بالفساد ویکون قضاء تلک الصلوٰۃ فرضاً واذا حکمنا بالکراہۃ الخفیفۃ لایکون القضاء فرضاً فقلنا بالکراہۃ الشدیدۃ التی لاتجتمع مع الصحۃ ویؤیدنا منع لبعض الصحابۃ عن قضاء الفجر فی ہذا الوقت قبل الارتفاع کما سیاتی فان قیل ورد النہی بعد صلوٰۃ الصبح الی ان تطلع الشمس وبعد صلوٰۃ العصر حتی تغرب خص بالطلوع اتفاقاً وصح قضاء الفائتات فیہما فلیکن النہی فی ہذا الاوقات کذلک قلنا النہی فیہما لمعنی فی الصلوٰۃ بدلیل ان من صلی الصبح او العصر لیس لہ ان یصلی فیہما التطوع ومن لم یکن صلاہما لہ ان یصلی فیہما ای رکعتین تطوعاً قبل صلوٰۃ وما شاء من النوافل قبل العصر (۱) والوقت بالنسبۃ الیہما واحد وفی الاوقات الثلثۃ النہی لمعنی فی الوقت لقولہ تطلع بین قرنی شیطان ونحوہ فافترقا فلا یجوز قیاس احدہما علی الآخر واذا کان النہی لمعنی فی الوقت لایجوز فیہ صلوٰۃ اصلاً سواء کانت فرضاً او نفلاً او فائتۃ لانہا تستدعی وقتاً صالحاً لہا وہذہ الاوقات لاتصلح لہا للعلۃ التی ذکرہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہی عامۃ لاتختص بصلوٰۃ دون صلوٰۃ الا ان النفل یصح فیہا مع الکراہۃ لما ثبت فی الاصول ان النہی عن الافعال الشرعیۃ تستدعی مشروعیتہا فی الجملۃ والالم یکن للنہی معنی واما الفرض فلا یصح فیہا بصفۃ الفرضیۃ بل ینقلب نفلاً لان النہی عن الصلوٰۃ فی ہذا الاوقات انما تستدعی المشروعیۃ فی الجملۃ لا علی صفۃ الکمال ویکفی لہا الصحۃ نفلاً کما لایخفی لانہ من ادنی مراتب الصحۃ والضروری انما یتقدر بقدر الضرورۃ وقد صرح فقہائنا بانقلاب فرض الفجر نفلاً بطلوع الشمس من غیر فسادہ کما فی الدر المختار آخر باب الاستخلاف (ص ۶۳۳ ج ۱) واورد الحافظ فی الفتح علینا فقال وفیہ ای فی قولہ فان ہذا منزل حضرنا فیہ الشیطان رد علی من زعم ان العلۃ فیہ کون ذلک کان وقت الکراہۃ بل فی حدیث الباب ای عند البخاری ۱۲ منہ انہم لم یستیقظوا حتی وجدوا حر الشمس ولمسلم من حدیث ابی ہریرۃ حتی ضربتہم الشمس وذلک لایکون الا بعد ان یذہب وقت الکراہۃ اھ (ص ۳۶۶ ج ۱) قلنا لادلیل فیہ علی الارتفاع قبل الاستیقاظ اذ یحتمل ان یکون طلعت بحرارتہا کما ہو موجود بالحجاز فی حرہا الی الآن کذا فی المعتصر من المختصر (ص ۴۴ ج ۱) ولا بد من ہذا التاویل فقد روی عن ابن عباس ما یدل علی استیقاظہ قبل الارتفاع اخرج النسائی بسند حسن عنہ قال ادلج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم عرس فلم یستیقظ حتی طلعت الشمس او بعضہا فلم یصل حتی ارتفعت الشمس فصلی الحدیث (ص ۱۰۲ ج ۱) ا ه

باسٹھویں [۶۲] حکمت بیع ازہار و ثمار

قاعدہ عامہ و فائدہ تامہ فی بیع الازہار والثمار

فی الدر المختار (ومن باع ثمرة بارزة) اما قبل الظهور فلا يصح اتفاقا (ظهر صلاحها اولا) صح
فی الاصح (ولو برز بعضها دون بعض لا) يصح (فی ظاهر المذهب) وصححه السرخسی وافتی
الحلوانی بالجواز لو الخارج اکثر زيلعی (ويقطعها المشتری فی الحال) جبرا عليه (وان شرط
ترکها علی الاشجار فسد) البيع کشرط القطع علی البائع حاوی (وقيل) قائله محمد (لا
يفسد (اذا تناهت) الثمرة للتعارف فکان شرطا يقتضيه العقد (وبه يفتی) بحر عن الاسرار
لکن فی القهستانی عن المضمرات انه علی قولهما الفتوی فتنبه قيد باشتراط الترک لانه لو
شراها مطلقا وترکها باذن البائع طاب له الزيادة وان بغير اذنه تصدق بما زاد فی ذاتها
وان بعد ما تناهت لم يتصدق بشیء وان استاجر الشجر الی وقت الادراک بطلت الاجارة
وطابت الزيادة لبقاء الاذن ولو استاجر الارض لترک الزرع فسدت لجهالة المدة ولم
تطب الزيادة ملتقی الابحر لفساد الاذن بفساد الاجارة بخلاف الباطل کما حررناه فی
شرحه - والحيلة ان ياخذ الشجرة معاملة علی ان له جزء من الف جزء وان يشتری اصول
الرطبة کالباذنجان واشجار البطيخ والخيار لکون الحادث للمشتری وفی الزرع والحشيش
يشتری الموجود ببعض الثمن ويستاجر الارض مدة معلومة يعلم فيها الادراک بباقی الثمن
وفی الاشجار الموجود ويحل له البائع ما يوجد فان خاف ان يرجع يقول علی انی متی رجعت
فی الاذن تکون ماذونا فی الترک .... شمنی ملخصا وفی رد المحتار تحت
قوله ظهر صلاحها اولا فانه وعندنا ان کان بحال لا ينتفع به فی الاکل ولا فی علف
الدواب فيه خلاف بين المشائخ قيل لا يجوز ونسبه قاضيخان لعامة مشائخنا والصحيح
انه يجوز لانه مال منتفع به فی ثانی الحال ان لم يکن منتفعا به فی الحال والحيلة فی جوازه
باتفاق المشائخ ان يبيع الکمثری اول ما تخرج مع اوراق الشجر فيجوز فيها تبعا للاوراق کانه
ورق کله وان کان بحيث ينتفع به ولو علفا للدواب فالبيع جائز باتفاق اهل المذهب

اذا باع بشرط القطع اه مقيم طحطاوي اه بتغيير. قوله وافتى الحلواني بالجواز وزعم انه مروی عن اصحابنا وكذا حكى عن الامام الفضلي وقال استحسن فيه لتعامل الناس وفی نزع الناس عن عادتهم حرج قال فی الفتح وقد رأيت رواية فی نحو هذا عن محمد فی بيع الورد على الاشجار فان الورد متلاحق وجواز البيع فی الكل وهو قول مالك اه وفيه بعد قلت لكن لا يخفى تحقق الضرورة فی زماننا ولا سيما فی مثل دمشق الشام كثيرة الاشجار والثمار فانه لغلبة الجهل على الناس لا يمكن الزامهم بالتخلص باحد الطرق المذكورة وان امكن ذالك بالنسبة الى بعض افراد الناس لا يمكن بالنسبة الى عامتهم وفی نزعهم عن عادتهم حرج كما علمت ويلزم تحريم اكل الثمار فی هذه البلدان اذ لا تباع الا كذلك والنبی صلى الله عليه وسلم انما رخص فی السلم للضرورة مع انه بيع المعدوم فحيث تحققت الضرورة هنا ايضا امكن الحاقه بالسلم بطريق الدلالة فلم يكن مصادما للنص فلذا جعلوه من الاستحسان لان القياس عدم الجواز وظاهر كلام الفتح الميل الى الجواز ولذا اورد له الرواية عن محمد بل تقدم ان الحلواني رواه عن اصحابنا وما ضاق الامر الا اتسع ولا يخفى ان هذا مسوغ للعدول عن ظاهر الرواية كما يعلم من رسالتنا المسماة نشر العرف فی بناء بعض الاحكام على العرف فراجعها. قوله. ولو الخارج اكثر ذكر فی البحر عن الفتح ان ما نقله شمس الائمة عن الامام الفضلي لم يقيده عنه بكون الموجود وقت العقد اكثر بل قال عنه اجعل الموجود اصلا وما يحدث بعد ذلك تبعا. قوله جبر عليه هذا ادہ انه لا خيار للمشتري فی ابطال البيع اذا امتنع البائع عن ابقاء الثمار على الاشجار وفيه بحث لصاحب البحر والنهر سيذكره الشارح آخر الباب (ونصه فی آخر الباب هكذا قال فی النهر ولا فرق يظهر بين المشتري والبائع فی رد المحتار اصله لصاحب البحر وحاصل البحث انه ينبغي على قياس هذا انه لو باع ثمرة بدون الشجر ولم يرض البائع باعارة الشجر ان يخير المشتري ايضا ان شاء ابطل البيع او قطعها لان فی القطع اتلاف المال وفيه ضرر عليه الخ) قوله فتنبه اشار به الى اختلاف التصحيح وتخيير المفتي فی الافتاء بايهما شاء لكن حيث كان قول محمد هو الاستحسان يترجح على قولهما تامل. وفيه بحث قوله كما حررناه فی

یسیرہ کا بہت جگہ تحمل کر لیا گیا ہے۔ فقط انتہیٰ۔ یکم صفر سنہ ۱۳۳۴ھ۔

ترسٹھویں[۶۳] حکمۃ کتابت قرآن و ترجمہ در دو کالم مقابل

سوال۔ قرآن شریف جسکے ایک ہی صفحہ میں کلام پاک عربی تحریر ہوا اُس کے ترجمہ انگریزی اردو یا صرف انگریزی ترجمہ اور انگریزی میں تفسیر ہو رکھنا اور پڑھنا اور چھاپنا درست ہے یا نہیں۔

یہاں سے یہ جواب گیا

عبارت سوال سے صورت اسکی ذہن میں نہیں آئی اُس کا ایک صفحہ نقل کرا کر بھیجیے۔ پھر سائل نے نمونہ بھیجا جس کا نقشہ یہ ہے۔

ترجمہ انگریزی	قرآن شریف

تفسیر انگریزی۔

یہاں سے یہ جواب لکھا گیا

الجواب۔ اس طرز میں تشبہ ہے غیر اہل اسلام کے ساتھ کیونکہ یہ اُن ہی کا ایجاد اور انہی میں شائع ہے۔ اور اہل اسلام میں اسکا ایسا شیوع نہیں ہوا کہ غیر اہل اسلام کے ساتھ۔ اس میں معنی اختصاص کے نہ رہے ہوں اس لئے منع کیا جاویگا۔ دوسرے اس ہیئت میں صورت معارضہ و تقابل و موازنہ کی سی ہے چنانچہ جن مضامین میں تقابل و توازن دکھلایا جاتا ہے وہ اسی ہیئت میں لکھے جاتے ہیں اور یہ امر مشاہد ہے اور معارضہ قرآن کا جیسا مذموم ہے اُسکی صورت موہمہ بھی مذموم ہے۔ باقی ان اجزاء کا جمع کرنا اس ہیئت سے بھی ہوسکتا ہے۔

قرآن شریف
ترجمہ
تفسیر

واللہ اعلم۔ ۲۵ رجب سنہ ۱۳۳۵ھ

چونسٹھویں حکمۃ تحقیق اجرۃ الانکاح

الصراح فی اجرۃ الانکاح

بعد الحمد والصلوٰۃ والسلام للہ تعالیٰ وعلی رسولہ وآلہ واصحابہ الکرام بہت روز سے میرے دل میں خیال تھا کہ اس نکاح خوانی کی اجرت متعارفہ کے متعلق کچھ تحقیق کیا جاوے لیکن اتفاق سے آجکل خاص طور پر اس کا ایک استفتاء آگیا چونکہ اس کا جواب قدرے مفصل لکھا گیا جس سے وہ ایک چھوٹے رسالہ کی برابر ہو گیا اسلئے بمناسبت ان الحق الصراح فی اجرۃ الانکاح اس کا نام رکھدینا مناسب معلوم ہوا وجہ استفتاء کی یہ ہوئی تھی کہ احقر نے ایک جگہ ایک حافظ صاحب کو نیابت سے منع کر دیا تھا اسلئے منیب کے صاحبزادے نے بغرض اپنے والد ماجد کو کہ ان کا قیام دوسری جگہ ہے حکم شرعی سے اطلاع دینے کے اسکی تحقیق کی۔ فبارک اللہ تعالیٰ فیہم۔ العبد محمد اشرف علی عفی عنہ۔

سوال۔ حضرت اقدس جناب مولوی صاحب مدظلہ العالی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ حافظ صاحب نے رجسٹر نکاح یہ فرما کر واپس کر دیا ہے کہ مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ اول تو یہ آمدنی ناجائز ہے اور اگر طوعاً و کرہاً جائز ہو بھی ہے تو اس طرح ناجائز ہو جاتی ہے کہ تم آمیں سے کچھ جزو قاضی صاحب کو دیتے ہو جو مقدمہ رشوت ہے رشوت جبریہ تو جائز ہے بھی مگر یہ رشوت طبعی ہے بلا کسی دباؤ کے محض بغرض انتفاع اسلئے ناجائز ہے۔ جناب والد صاحب یہاں تشریف نہیں رکھتے جو اس کام کو خود انجام فرما دیتے یا اور کوئی انتظام فرماتے لہٰذا میری عرض یہ ہے کہ آپکی خدمت میں بذریعہ عریضہ کل احکام متعلقہ جواز و عدم جواز عرض کر دوں تاکہ انتظام میں سہولت ہو ورنہ خدا جانے کیا انتظام ہو اور ناحق مبتلائے گناہ بھی ہونا پڑے۔ پس گذارش ہے کہ جناب ضروری احکام متعلقہ سے مطلع فرما کر سرفراز فرماویں گے اور نیز اس سے بھی مطلع فرماوینگے کہ آیا بطور تنخواہ دار کے کسی شخص سے یہ کام لیا جاوے تو جائز بھی ہے یا نہیں اطلاعاً یہ بھی گذارش ہے کہ لوگ نکاح خواں کا حق صرف چار ہی آنہ خیال کرتے ہیں باقی ایک روپیہ قاضی صاحب کے نام کا ہوتا ہے جسکو عطیہ یا نذرانہ جو کچھ بھی ہو کہنا چاہیئے اور اکثر ایسا ہوا بھی ہے کہ قاضی صاحب کے نام کا روپیہ انھوں نے نکاح خواں کو نہیں دیا خود اپنے آپ آکر دیگئے ہیں مگر یہ ہے کہ اگر حافظ صاحب نے یہ کام نہ کیا اور لوگوں سے یہ امید نہیں کہ وہ مسائل کی تحقیق کرینگے پس بہت سے نکاح خلاف شرع ہوا کریں گے۔

یسیرہ کا بہت جگہ تحمل کر لیا گیا ہے۔ فقط انتہت علی۔ یکم صفر ۱۳۳۴ھ۔

تریسٹھویں حکمۃ کتابت قرآن و ترجمہ در دو کالم متقابل

سوال۔ قرآن شریف جسکے ایک ہی صفحہ میں کلام پاک عربی تحریر ہو اور اُس کے ترجمہ انگریزی اردو یا صرف انگریزی ترجمہ اور انگریزی میں تفسیر ہو رکھنا اور پڑھنا اور چھاپنا درست ہے یا نہیں۔

یہاں سے یہ جواب گیا

عبارت سوال سے صورت اسکی ذہن میں نہیں آئی اُس کا ایک صفحہ نقل کرا کر بھیجیے۔ پھر سائل نے نمونہ بھیجا جس کا نقشہ یہ ہے۔

قرآن شریف ترجمہ انگریزی

تفسیر انگریزی۔

یہاں سے یہ جواب لکھا گیا

الجواب اس طرز میں تشبہ ہے غیر اہل اسلام کے ساتھ کیونکہ یہ اُن ہی کا ایجاد اور انہی میں شائع ہے۔ اور اہل سلام میں اسکا ایسا شیوع نہیں ہوا کہ غیر اہل سلام کے ساتھ۔ اس میں معنی اختصاص کے نہ رہے ہوں اس لیے منع کیا جاویگا۔ دوسرے اس ہیئت میں صورت معارضہ و تقابل و موازنہ کی بھی ہے۔ چنانچہ جن مضامین میں تقابل و توازن دکھلایا جاتا ہے، وہ اسی ہیئت میں لکھے جاتے ہیں اور یہ امر مشاہد ہے اور معارضہ قرآن کا جیسا مذموم ہے اُسکی صورت موہمہ بھی مذموم ہے۔ باقی ان اجزاء کا جمع کرنا اس ہیئت سے بھی ہو سکتا ہے۔

قرآن شریف
ترجمہ
تفسیر

واللہ اعلم۔ ۲۵ رجب ۱۳۳۵ھ

چونسٹھویں حکمۃ تحقیق اجرۃ الانکاح

الصراح فی اجرۃ الانکاح

بعد الحمد والصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ وعلیٰ رسولہ والہ واصحابہ الکرام بہت روز سے میرے دل میں خیال تھا کہ اس نکاح خوانی کی اجرت متعارفہ کے متعلق کچھ تحقیق کیا جاوے لیکن اتفاق سے آجکل خاص طور پر اس کا ایک استفتاء آگیا چونکہ اس کا جواب قدرے مفصل لکھا گیا جس سے وہ ایک چھوٹے رسالہ کی برابر ہو گیا اسلئے بمناسبت ان الحق الصراح فی اجرۃ الانکاح اس کا نام رکھدینا مناسب معلوم ہوا وجہ استفتاء کی یہ ہوئی تھی کہ احقر نے ایک جگہ ایک حافظ صاحب کو نیابت سے منع کر دیا تھا اسلئے منیب کے صاحبزادے نے بغرض اپنے والد ماجد کو کہ ان کا قیام دوسری جگہ ہے حکم شرعی سے اطلاع دینے کے اسکی تحقیق کی۔ فبارک اللہ تعالیٰ فیھم۔ العبد محمد اشرف علی عفی عنہ۔

سوال - حضرت اقدس جناب مولوی صاحب مدظلہ العالی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ حافظ صاحب نے رجسٹر نکاح یہ فرماکر واپس کر دیا ہے کہ مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ اول تو یہ آمدنی ناجائز ہے اور اگر طوعًا و کرہًا جائز ہو بھی ہے تو اس طرح ناجائز ہو جاتی ہے کہ تم آئیں سے کچھ جز و قاضی صاحب کو دیتے ہو جو مقدمہ رشوت ہے رشوت جبریہ تو جائز ہے بھی مگر یہ رشوت طبعی ہے بلا کسی دباؤ کے محض بغرض انتفاع اسلئے ناجائز ہے۔ جناب والد صاحب یہاں تشریف نہیں رکھتے جو اس کام کو خود انجام فرما دیتے یا کوئی انتظام فرماتے لہذا میری عرض یہ ہے کہ آپکی خدمت میں بذریعہ عریضہ کل احکام متعلقہ جواز و عدم جواز عرض کر دوں تاکہ انتظام میں سہولت ہو ورنہ خدا جانے کیا انتظام ہو اور ناحق مبتلائے گناہ بھی ہونا پڑے۔ پس گذارش ہے کہ جناب ضروری احکام متعلقہ سے مطلع فرماکر سرفراز فرمادیں گے اور نیز اس سے بھی مطلع فرمادینگے کہ آیا بطور تنخواہ دار کے کسی شخص سے یہ کام لیا جاوے تو جائز بھی ہے یا نہیں اطلاعًا یہ بھی گذارش ہے کہ لوگ نکاح خواں کا حق صرف چار ہی آنہ خیال کرتے ہیں باقی ایک روپیہ قاضی صاحب کے نام کا ہوتا ہے جسکو عطیہ یا نذرانہ جو کچھ بھی ہو کہنا چاہیے اور اکثر ایسا ہوا بھی ہے کہ قاضی صاحب کے نام کا روپیہ انھوں نے نکاح خواں کو نہیں دیا خود اپنے آپ آکر دیگئے ہیں مگر یہ ہے کہ اگر حافظ صاحب نے یہ کام نہ کیا اور لوگوں سے یہ امید نہیں کہ وہ مسائل کی تحقیق کرینگے پس بہت سے نکاح خلاف شرع ہوا کریں گے۔

جواب ع۔ اس کا مجمل جواب تو یہ ہے کہ مولانا محمد اسحٰق دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مسائل اربعین میں ایک ایسے سوال کے جواب میں خزانۃ الروایات سے استدلال کر کے اس کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے چنانچہ وہ سوال وجواب مع روایات نقل ہوتا ہے۔

(**مسئلہ**) بعد نکاح بقاضی و وکیل و شاہدان کہ از طرف عروس می آیند خوشی نموده بہ طلب ایشان چیزے دادن جائز باشد یا نہ

جواب۔ دادن این مردمان بدون طلب از جانب اولیائے ایشان مباح است و اگر جبر کنند و خواہ نخواہ بکد و اصرار طلب نمایند و بگیرند ایں مباح نیست چنانچہ در کتاب خزانۃ الروایات مرقوم است۔

و ما سنہ القضاۃ فی دار الاسلام ظلم صریح و ہو ان یاخذوا من الناکح شیئا ثم یجبرون اولیاء الزوج والزوجۃ بالمناکحۃ فانہم مالم یعطوا الشیء من اولیاءہما لم یجیزوہ و ذلک فانہ حرام للقاضی والمناکح انتہی الجواب المذکور قلت فکما ان الاجارۃ غیر متقومۃ لا یحل العوض عنہا کذلک الہبۃ والعقود الفاسدۃ التی ہی المذمات فی الاکثر لہذا الاخذ کما سیاتی غیر متقومۃ لا یحل العوض عنہما اور مفصل جواب یہ ہے کہ جو چیز کسی کو دیجاتی ہے اسکی دو حالتیں ہیں یا تو بعوض دیا جاتا ہے یا بلا عوض اور جو بعوض دیا جاتا ہے دو حال سے خالی نہیں یا تو ایسی شے کا عوض ہے جو شرعاً متقوم و قابل ہے اور یا ایسی شے کا عوض ہے جو شرعاً متقوم و قابل عوض نہیں خواہ حقیقۃً جیسا عقود باطلہ میں ہوتا ہے یا حکماً جیسا عقود فاسدہ میں ہوتا ہے اور جو بلا عوض دیا جاتا ہے وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو محض طیب خاطر اور آزادی سے دیا جاتا ہے یا تنگی خاطر و کراہت قلب سے دیا جاتا ہے خواہ وہ تنگی اور کراہت زیادہ ہو یا کم ہو یہ کل چار قسمیں ہوئیں قسم اول جو متقوم شے کے عوض میں حاصل ہو قسم دوم جو غیر متقوم شے کے عوض میں حاصل ہو قسم سوم جو بلا عوض بطیب خاطر حاصل ہو قسم چہارم جو بلا عوض بکراہت حاصل ہو قسم اول بوجہ اجرت یا ثمن ہونیکے اور قسم سوم بوجہ ہبہ و عطیہ ہونیکے حلال ہے اور قسم دوم بوجہ رشوت یا ربوا حقیقی یا حکمی ہونیکے اور قسم چہارم بوجہ ظلم یا جبر فی التبرع ہونیکے حرام ہے۔ اب دیکھنا چاہئے کہ نکاح خوانی کی آمدنی کونسی قسم میں داخل ہے تاکہ اسکا ویسا ہی حکم ہو اگر قسم اول میں داخل کیا جاوے جیسا خود نکاح پڑھنے والے کی نسبت اسکا ظاہرا احتمال ہو سکتا ہے کیونکہ جو خود نکاح پڑھنے نہ جاوے وہاں تو اسکا احتمال ہی نہیں البتہ نکاح خواں کے اعتبار سے ظاہرا اس کا شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ نکاح خواں کے اس عمل کی اجرت ہے مگر غور کرنے کے بعد احتمال صحیح نہیں رہتا کیونکہ صحت اجارہ کے لئے شرعاً چند امور لازم ہیں وہ یہ کہ کام لینے والے کو پورا اختیار ہو

ع اس جواب پر دو ایک سوال وجواب ترجیح الراجح ص ۱۱۶ تا ص ۱۱۹ میں ہیں ۱۲

جس سے چاہے کام لے اور کام کرنے والیکو پورا اختیار ہو کہ کام کرے یا نہ کرے اور اسی طرح مقدار اجرت ٹھہرانے میں کام لینے والیکو پورا اختیار ہو کہ جسقدر چاہے کم کہہ سکے اور زیادہ پر راضی نہ ہو اور کام کرنے والیکو بھی پورا اختیار ہو کہ جتنا چاہے زیادہ مانگے ان امور میں اپنی آزادی و اختیار سے منتفع ہوتے ہیں ایک دوسرے کی طرف سے کوئی طعن یا ملامت مانع نہ ہو اور یہ سب امور مسئلہ بحث عنہا میں مفقود ہیں کیونکہ گو کام لینے والیکو اسمیں تو آزادی حاصل ہے کہ کسی سے مفت نکاح پڑھوالے لیکن اگر وہ اجرت پر کسی نئے شخص سے نکاح پڑھوالے مثلاً مجمع حاضرین میں سے کیفما اتفق کسی کو کہدے کہ تم پڑھ دو اور وہ اجرت تمکو دینگے یا اسی مقرر نکاح خوان سے کہے کہ تم دوسری جگہ اتنا لیتے ہو ہم تو اس سے نصف دینگے اگر نہیں پڑھتے تو ہم کسی دوسرے کو بلالیں گے یا اسی طرح اگر کام دینے والا نہ تو خود جاوے اور نہ اپنی طرف سے کسی کے بھیجنے کا اہتمام کرے بلکہ صاف جواب دیدے کہ کچھ ہمارے ذمہ نہیں یا یوں کہے کہ گو اور جگہ سے ایک روپیہ لیتا ہوں مگر تم سے دس لونگا چاہے لے چلو چاہے نہ لے چلو تو ضرور ان چاروں صورتوں میں ایک دوسرے کی طرف سے بھی اور تمام سننے دیکھنے والوں کی طرف سے سخت ملامت ہوگی کہ لو صاحب ہمیشہ سے تو اس طرح چلا آرہا ہے انھوں نے یہ نئی بات نکالی اور سب قائل معقول کرکے اسی رسم قدیم پر اسکو مجبور کرینگے پس جب صحت اجارہ کے شرائط مفقود ہیں تو اجارہ مشروعہ نہ رہا پھر اجرت کہنے کی گنجایش کہاں رہی پھر غور کرنیسے یہ بھی معلوم ہوتا کہ نکاح خوان بلانے والے کا اجیر نہیں سمجھا جاتا بلکہ خود اصل قاضی کے خیال میں بھی اور دوسرے عوام کے خیال میں بھی اصل قاضی کا نوکر سمجھا جاتا ہے چنانچہ وہ قاضی اسکو جب چاہے معزول کردیتا ہے اور اس صورت میں اسکا غیر مشروع ہونا اور زیادہ ظاہر ہے کیونکہ نوکر کسی کا اور اجرت کسی کے ذمہ یہ خود باطل ہے اور شرع میں اسکی کوئی نظیر نہیں اور اگر قسم سوم میں داخل کیا جاوے جیسا خود نکاح پڑھنے والے کی نسبت اسکا ظاہراً احتمال ہوسکتا ہے کیونکہ جو شخص نکاح پڑھانے گیا ہے وہاں تو مفت ملنے کا احتمال ہی نہیں البتہ غیر نکاح خوان کے اعتبار سے ظاہراً علی عکس القسم الاول اسکا شبہ ہوسکتا ہے کہ یہ اسکو عطیہ و ہدیہ کے طور پر دیا گیا ہے جیسا سوال میں اس سے تعرض بھی ہے مگر غور کرنیکے بعد یہ احتمال بھی صحیح نہیں رہتا کیونکہ مشروعیت ہدیہ کیلئے بھی چند امور لازم ہیں وہ یہ کہ نہ تو دینے والا اسکو لینے والے کا اور نہ خود لینے والا اسکو اپنا حق سمجھنا اور دینا بھی ضروری نہ سمجھا ہوی اور اسی طرح مقدار ہدیہ میں دینے والیکو اختیار ہو کہ خواہ کم دے یا زیادہ دے غرضکہ نہ دینے میں بھی ملامت نہ ہو اور کم دینے پر بھی ملامت نہ ہو اور مسئلہ بحث

[illegible] چنانچہ جو لوگ اس
[illegible] لیکن عوام میں سے
[illegible] کے بڑوں سے
[illegible] داری کے کہ
ہم [illegible] حق سمجھتے
ہیں اور [illegible]
[illegible] رہیں کہ یہ ان کا
حق ہے حتی کہ اگر دوسرا ان ہی کی طرح [illegible] اور اسکے درپے ہوتے ہیں کہ یہ ہمارے
حق میں خلل ڈالتا ہے اسی طرح اگر کوئی [illegible] دینے والا بھی اور دوسرے لوگ
بھی اسکو [illegible] سب شرعی ہبہ کے شرائط مفقود ہوئے
پھر یہ [illegible] کہاں [illegible] پس لامحالہ قسم
دوم یا چہارم میں داخل ہوگی جسکی [illegible] ہو چکی ہے [illegible] مکرر کیلئے اسکا خلاصہ
پھر عرض کئے دیتا ہوں کہ [illegible] جیسا اکثر نسیب کو ملتا ہے یا تو ان کے جاہ و قدامت و ہنیدارگی
کے عوض میں ہے اور [illegible] رسم کے سبب حق سمجھنے
کی وجہ سے ہے تو یہ جبر فی التبرع ہے [illegible] جیسا اکثر نائب کو اور کہیں نسیب کو ملتا ہے یا اجارہ
فاسدہ پر مبنی ہے اور خصوصاً جبکہ نائب نوکر قاضی کا سمجھا جاوے تو یہ آمدنی اجارہ غیر مشروع کی [illegible]
ہوگی جب اسکا قسم دوم یا چہارم میں داخل ہونا ثابت ہوگیا تو ان دونوں قسموں کا جو حکم تھا یعنی عدم جواز وہ
بھی ثابت ہوگیا اور یہ تقریر تو اس عمل کی نفس حقیقت کے اعتبار سے تھی اور اگر اسکے ساتھ ایک امر خارجی کو
بھی ملاحظہ فرمایا جاوے جو کہ وقوع میں اسکا مقترن ہے وہ یہ کہ اکثر جگہ عادت ہے کہ نکاح خوانی کیلئے بلانے والا
تو دولہن والا ہوتا ہے اور نکاح خوانی دلواتے ہیں دولہا والے سے اور وہ بوجہ پابندی رسم کے خواہ مخواہ دیتا ہے
جو کہ شرعاً محض ناجائز ہے کہ بلا وجوب شرعی کسی سے کوئی رقم اسکو ضروری و لازم قرار دیکر وصول کیجاوے تو اس
عارض کی وجہ سے اسکا عدم جواز اور زیادہ مؤکد ہوجاویگا غرض باعتبار نفس عمل کے بھی اور باعتبار اس
عارض کے بھی یہ رقم ناجائز ٹھہری اور یہ تمام کلام خود لینے والیکے اعتبار سے ہے اور دوسرے کو دیا

کے ذمہ سمجھا جاتا ہے اور وہ اُجرت [illegible] اس پر تم کا اپنے غیب کو دے سو یہ دینا محض اس حماقت پر
ہوتا ہے کہ اُس نے سمجھا کہ اس نے کام کیا ہے اجازت دی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اجازت دینا شریعت میں ...
... ہے اور [illegible] اجرت لینا اور دینا حرام ہے پس
اس دینے والیکو ایک گناہ رشوت دینے کا اور دوسرا [illegible] غرض جو صورتیں اسکی متعارف ہیں [illegible] کو
لینا جائز ہے اور نہ دینا [illegible] دو [illegible] اور شادی [illegible] گئے [illegible]
اسکی تفصیل [illegible] علاوہ [illegible] اور دو شکلیں جنہیں بظاہر جواز کا احتمال
معلوم ہوتا ہے ایک یہ کہ بطور اجارہ کے قاضی کسی کو نوکر رکھکر اسکی تنخواہ مقرر کردیں اور اُس سے کام
لیں جس سے سوال میں بھی تعرض ہے دوسرے یہ کہ بطور شرکت تقبل کے قاضی میاں اور دوسرے کسی شخص
میں باہم قرارداد ہوجاوے کہ دونوں نکاح پڑھا کریں اور جو کچھ دونوں کو آمدنی ہو وہ فلاں نسبت سے باہم تقسیم
کرلیا کریں سو تامل کرنیکے بعد ان میں بھی جواز نہیں معلوم ہوتا مثلاً اول صورت میں اگر اسکو اجیر خاص کہا جاوے
تو اسمیں دوسری نوکری نہیں کرسکتا حالانکہ اسمیں نائب کو اسکی ممانعت نہیں ہوتی اور اگر اجیر مشترک کہا جاوے
تو اجیر مشترک ہر شخص کا جو کام چاہے کرسکتا ہے حالانکہ یقینی بات ہے اگر قاضی کو معلوم ہوجاوے کہ یہ نائب
کچھ نکاح میری طرف سے پڑھتا ہے اور کچھ دوسرے شخص کی طرف سے جو اتفاقاً مثل قاضی کے وہ بھی
یہی کام کرتا ہو تو یقیناً اُس نائب کو معزول کردیگا پھر دونوں شقوں میں محذور مشترک یہ ہے کہ خود قاضی
میں اور اہل تقریب میں باہم کوئی عقد اجارہ نہیں ٹھہرتا پھر اُس قاضی کو اجرت لینا کس طرح جائز ہوگا
اور اگر کہا جاوے یہی نائب وکالۃً اہل تقریب سے عقد اجارہ ٹھہرالے جو مثل قبول قاضی کے ہوگا اسکا جواب
ایک تو یہ ہے دونوں شقوں کے جدا جدا محذور سے معلوم ہوگیا کیونکہ جواز کے مقتضیات جمع ہونے سے عدم جواز کا
مقتضی مؤثر ہوگا۔ دوسرا جواب آگے شرکت تقبل کے محذور سوم میں آتا ہے۔ یہ تحقیق تو اول صورت کی ہوئی اور
دوسری صورت یعنی شرکت تقبل ولا تو ایسا واقع نہیں کیونکہ قاضی کو جو ملتا ہے اسمیں سے نائب کو کچھ نہیں
دیا جاتا دوسرے ہدایہ کتاب القسمۃ میں مصرح ہے کہ جو لوگ تقسیم کا کام اجرت پر کرتے ہوں حاکم اسلام کو چاہئے
کہ انکو باہم شریک نہ ہونے دے کہ عمل تقسیم کی اجرت گراں نہ ہوجاوے یہی حال ہے نکاح خوانی کا کہ ضرورت
اسکی دنیا اور دین دونوں اعتبار سے ہر شخص کو پڑتی ہے اور اگر نکاح خواں لوگ باوجود بہت ہونے کے بھی
اگر سب جدا جدا رہیں گے ہر شخص ارزاں ملیگا اور اگر سب شریک ہوتے تو گراں ہوجاوینگے تیسری خرابی یہ ہے

جو قسم سوم کی نفی میں مذکور ہوتی ہے کہ عرفاً یہ قاضی کا حق مختص سمجھا جاتا ہے ظاہر ہے کہ اختصاص کا کوئی استحقاق نہیں اور جو شخص قاضی یا نائب قاضی کو بلاتا ہے اسی استحقاق و اختصاص کی بنا پر بلاتا ہے پس قاضی کا اجیر بنانا جب اس بنا فاسد پر مبنی ہے تو خواہ وہ بلا انفراد اجیر ہو جیسا ابھی صورت اولیٰ میں مذکور ہوا جس میں حوالہ اسی محذور سوم کا دیا گیا ہے اور خواہ بالاشتراک اجیر ہو جیسا اس صورت دوم میں فرض کیا گیا ہے ہر حالت میں بناء الفاسد علی الفاسد کے سبب ناجائز ہوگا پس سابقہ متعارف صورتیں اور اخیر کی غیر متعارف صورتیں سب ناجائز قرار پائیں البتہ اگر مثل دیگر معمولی اجارات تعلیم اطفال و فرائض نویسی اور دوسری صنعتوں اور حرفتوں کے اسکی بھی حالت کر دی جاوے کہ جسکا دل چاہے جسکو چاہے بلاوے اور کسی کی خصوصیت نہ سمجھی جاوے اور جس اجرت پر چاہیں تراضی ہو جاویں نہ کوئی اپنے کو اصل مستحق قرار دے نہ دوسروں کے ذہن میں اسکو پیدا کیا جاوے اور اگر اتفاق سے کوئی دوسرا یہ کام کرنے لگے نہ اس سے رنج و آزردگی ہو اگر نائب نیابت سے دست بردار ہو کر خود مستقل طور پر یہ کام شروع کر دے نہ اسکی شکایت ہو اور شہر میں جتنے چاہیں اس کام کو کریں ان سب کو آزاد سمجھا جاوے ہاں جو اسکا اہل نہ ہو اسکو خود ہی جائز نہ ہوگا وہ ایک عارض کی وجہ سے روکا جاویگا جیسا کوئی امام اگر قرآن صحیح نہ پڑھتا ہو امامت سے روکا جاوے لیکن جو بہت سے آدمی اسکے اہل ہوں تو ان میں مختلف و متعدد آدمی اس کام کو کرسکے مختار سمجھے جاتے ہیں اسی طرح اس نکاح کے ساتھ معاملہ کیا جاوے اور نیز بلانیوالا اپنے پاس سے اجرت دے دولہا والوں کی تخصیص نہ ہو اس طرح البتہ جائز اور درست ہے غرض دوسرے اجرت کے کاموں میں اور اس میں کوئی فرق نہ کیا جاوے یہ تحقیق ہے اس اجرت نکاح خوانی کے متعلق اور جو مضمون اخیر میں بکر کے عنوان سے لکھا ہے اس کا جواب بہت واضح ہے کہ دوسرے شخص کے دین سنوارنے کیلئے اپنا دین بگاڑنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا خصوصاً جبکہ اسکا دوسرا طریقہ بھی ممکن ہو جیسا کہ احقر نے ابھی عرض کیا تھا کہ اس پیشہ کو عام رکھا جاوے مگر نا اہل کو نہ بلایا جاوے اس کا تو کام لینے والے خود یا کسی ذی علم سے دریافت کر کے انتظام کر سکتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس انتظام متعارف میں بھی مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ بہت جگہ نا اہل اس کام کو کر رہے ہیں پھر اس انتظام کی پابندی سے شرعاً کون نفع خاص ہوا اور پابندی نہ کرنے سے کون ضرر خاص ہوا پھر یہ کہ قاعدہ شرعی ہے کہ جب کسی امر میں مفسدہ و مصلحت جمع ہو جاویں مفسدہ موثر ہوتا ہے مصلحت موثر نہیں ہوتی پس اگر اس مصلحت کو تسلیم بھی کیا جاوے تو اس قاعدہ کی

بنا پر اُس عمل کی اجازت نہ دی جاویگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔ ۲۱ محرم ۱۳۳۵ھ

پینسٹھویں حکمۃ ترجمہ قرآن در نظم

بعد الحمد والصلوٰۃ احقر کو آخری ذی الحجہ ۱۳۳۵ھ میں اتفاق مظفر نگر جانیکا ہوا تو وہاں ایک صاحب نے جو ایک معزز عہدے پر ہیں مجھکو اول کے چار سیپارے قرآن مجید کے جنمیں تحت اللفظ اردو ترجمہ منظوم لاہور کا چھپا ہوا ہے دکھلا کر اسکے متعلق میری رائے دریافت فرمائی سفر میں دیکھنے کا وقت نہ ملا وطن واپس آکر کہیں سے دیکھا اب اپنی رائے عرض کرتا ہوں یہاں دو مقام پر کلام ہے ایک یہ کہ خود وہ ترجمہ کیسا ہے۔ دوسرے نظم میں ترجمہ قران کا کرنا کیسا ہے سو امر اوّل کی کیفیت اجمالاً تو اس سے ظاہر ہے کہ مترجم نے خطبہ میں یہ شعر لکھا ہے ؎

اور وہ ڈپٹی نذیر احمد کا بھی ترجمہ پیش نظر تھا خوب ہی

نیز آل عمران کے آخر میں رابطوا کے ترجمہ میں جہاں کئی قول نقل کئے ہیں وہاں یہ شعر بھی ہے ؎

اور ہیں یوں لکھتے نذیر احمد اسے کہ رہو تیار دشمن کے لئے

اس سے صاف واضح ہے کہ مترجم صاحب ڈپٹی صاحب کے معتقد ہیں اور ڈپٹی صاحب کے ترجمہ و عقیدہ و تحقیق کی کیفیت بندہ کے رسالہ اصلاح ترجمہ دہلویہ سے ظاہر ہے پس جس طرح وہ معتبر نہیں اسی طرح انکے معتقد کے ترجمہ کا بھی اعتبار نہیں رہا کہ غیر معتبر کو سمجھنا خود دلیل ہے غیر معتبر ہونے کی اور تفصیلاً مقامات متفرقہ کے دیکھنے سے ظاہر ہے چنانچہ اس وقت ایک مقام پر جو نمونہ کیلئے کافی ہے میری نظر میں یقول کے تین پاؤ پر دو آیتیں ہیں اوّل واذا طلقتم النساء فبلغن اجلھن فامسکوھن الآیہ دوسری اسی کے قریب واذا طلقتم النساء فبلغن اجلھن فلا تعضلوھن الآیہ اوّل آیت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے ؎

اور جب تم دوسری دیدو طلاق عورتوں کو اپنے بھرا فراق

اور دوسری آیت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے ؎

اور جب تم تیسری دیدو طلاق عورتوں کو بھر کامل افراق

اہل علم اس بات کو جانتے ہیں کہ آیت اولیٰ میں دوسری کی قید اور آیت ثانیہ میں تیسری کی قید زیادت علی القرآن ہے جسکی کوئی دلیل نہ قرآن ہی سیاقاً و سباقاً نہ قواعد شرعیہ میں ہر آیت اولیٰ کے قبل یہ ہر فان

طلقها فلا تحل له الخ [illegible] اور تیسری طلاق مراد ہے اور [illegible] قرینہ
آیت اولی میں دوسری طلاق مذکور ہے اسکے قرینہ سے [illegible] تیسری طلاق [illegible] پھر جو حکم
ان دونوں آیتوں میں مذکور ہیں یعنی خامسکوہن آیت اولی میں اور [illegible] آیت ثانیہ میں وہ مخصوص
نہیں دوسری اور تیسری کیساتھ یعنی [illegible] طلاق کے پہلی طلاق
میں بھی ہے اسی طرح حکم و وثل تیسری طلاق [illegible] ازواج
لئے جاویں اور اگر ازواج سابقین مراد ہوں جیسا کہ بہت مفسرین [illegible] اسکے
موافق ہیں تو پھر تو تیسری طلاق سے اسکی تفسیر کرنا محض باطل ہے کیونکہ تیسری میں یہ حکم ہے ہی نہیں اسی وقت
اتفاق سے ایک اور مقام نظر پڑ گیا اس رکوع سابق کے متصل رکوع میں یہ ارشاد ہے ما لم تمسوھن او
تفرضوا لهن فریضة [illegible] اسکا ترجمہ یہ ہے کہ [illegible] عبارت کی ہے او لم
تفرضوا لهن اور بالاجماع نفی دونوں کی مراد ہے اور یہی ایک صورت ہے جس میں [illegible] یہ حکم ہے۔
متعوهن اس کا ترجمہ یوں کیا ہے ؎

کہ نہ مس تم نے کیا ہو کچھ جنہیں   یا ہو ٹھہرا یا جنہیں [illegible]

تو اس ترجمہ میں کتنی بڑی غلطی ہے کہ مراد تو یہ ہے کہ نہ ٹھہرایا ہوا ور ترجمہ یہ کیا ہے کہ ٹھہرایا ہو بالکل ہی تحریف ہے
اور علاوہ قواعد عربیہ و اجماع کے بعد والی آیت خود اس ترجمہ کی تغلیط کر رہی ہے وہ یہ ہے وقد فرضتم لهن فریضة
چنانچہ اس کا ترجمہ خود بھی یہ کیا ہے ؎
اور حقیقت میں ہو تم ٹھہرا چکے الخ اور ظاہر ہے کہ یہ صورت مقابل ہے پہلی صورت کے اور ترجمہ مذکورہ سابق پر دونوں
صورتیں ایک ہو جاویگی تو حکم بھی ایک ہونا چاہیے حالانکہ نصًّا مختلف ہے اور بھی کئی مقام اس وقت نظر میں ہیں
مگر تطویل ہوتی ہے جب دو رکوع میں یہ حالت ہے تو قرآن بھر میں کیا ہوگا اور غلط ترجمہ رکھنے اور پڑھنے کے
جو مفاسد ہیں کہ احکام کو غلط سمجھے گا ظاہر ہے اور یہی ایک امر کافی ہے ایسے ترجمہ کی خریداری اور تجارت کے
ناجائز ہونے کیلئے۔ پھر علاوہ غلطی ترجمہ کے زبان بھی بہت جگہ غلط ہے جس کا اثر پھر ترجمہ اور مضمون پر پڑتا ہے
چنانچہ تفرضوا کا ترجمہ اوپر نقل کیا ہے اس میں ہے ؎ یا ہو ٹھہرایا جنہیں کچھ مہر میں صاف معلوم ہوتا ہے
کہ مہر میں ان عورتوں کو ٹھہرایا ہے جیسے کوئی غلام لونڈی جو کہ مال ہے مہر میں ٹھہرالیں حالانکہ مطلب ہے کہ ان
کیلئے مہر نہ ٹھہرایا ہو اور فصاحت اور شعریت کا تو تمام ترجمہ میں نام و نشان نہیں۔ یہ تو مختصر کلام تھا مقام داخلہ

متعلق یعنی زیادات ترجمہ کیا ہے۔ اب دوسرا مقام رہا یعنی یہ کہ نظم میں ترجمہ قرآن کا کرنا کیسا ہے سو اس میں ایک بڑا مفسدہ تو یہ ہے کہ ترجمہ محفوظ نہیں رہ سکتا ضرورت شعر و وزن سے ضرور ہے کہیں کمی بیشی اور اگر کمی نہ ہو تو بیشی تو ضرور ہو گی چنانچہ زیادت الالفاظ کا بیان ہوا ہے تو دیکھنے والے یہی سمجھیں گے کہ یہ سب ترجمہ ہے حالانکہ ان میں ترجمہ سے زائد الفاظ ہیں ... چنانچہ ترجمہ منظوم کلام مجید میں اس سے کوئی شعر بھی خالی نہیں الا نادرا والنادر کالمعدوم اور ان کے متعلق پارہ آلم کے آخر میں ضروری التماس کے عنوان میں مترجم نے جو عذر لیا ہے لکھا ہے کہ جو کچھ الفاظ کسی جگہ کسی ضرورت سے لیے گئے ہیں وہ خاص مطلب کو ادا کرنے کیلئے ہیں ورنہ وہ بھی خاص الفاظ قرآنی کے الف لام اور تنوینات وغیرہ ہی کے معنی یا مقدرات محذوفہ کا اظہار ہے نہ کوئی زائد عبارات وغیرہ یہ کہیں کہیں تو واقع ہے لیکن بکثرت اسکے خلاف واقع ہے مثلاً ایک آیت ہے۔ واذ قال موسی لقومہ یقوم انکم ظلمتم انفسکم باتخاذکم العجل فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم ذلکم خیر لکم عند بارئکم فتاب علیکم انہ ھو التواب الرحیم۔ اس کا جو ترجمہ کیا ہے جسکو میں نے طول کے سبب نقل نہیں کیا اس میں الفاظ ذیل کس تنوین یا الف لام وغیرہ کلمات قرآنیہ کا ترجمہ ہے یا کس مقدر کا اظہار ہے ۱ خود ۲ برملا ۳ اپنے شرک سے ۴ یا اتخاذکم العجل کے اس ترجمہ کے الفاظ

چونکہ لے بیٹھے پرستش تم سبھی ۔۔۔ وہ جو اک بچھڑے کے بت کی آپ ہی

۵ جو لازم ہے تمہیں ۶ جناب پاک سے ۷ بحکم ایزدی ۸ جو ۹ ارشاد ہے ۱۰ اکریم۔

اور اگر کوئی یہ عذر کرے کہ ایسے زیادات کو خطوط وحدانیہ میں لکھ دیا گیا ہے پھر وہ ایہام غیر ترجمہ کے ترجمہ سمجھنے کا نہیں ہوتا سو یہ بھی غلط ہے چنانچہ ان دس نمبروں میں سے صرف ۷ تو خطوط وحدانیہ میں ہے باقی ایک بھی نہیں اور اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکا انتظام تو ہو سکتا ہے کہ تمام زیادات کو ان خطوط میں محاط کر دیا جاوے تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ وہاں ہو سکتا ہے جہاں اصل ترجمہ میں کوئی تغیر نہ ہو صرف زیادات درمیان میں آجاویں اس طرح سے کہ اگر زیادات نکال دی جاویں تو ترجمہ سالم رہ جاوے اس ترجمہ کے زیادات میں ہر جگہ یہ بھی ممکن نہیں چنانچہ ۱۰ میں جسکا جی چاہے کرکے دیکھ لے کہ ترجمہ محفوظ نہیں رہا اور ایہام کی قید سے اس صورت سے احتراز ہو گیا جہاں ایہام نہ ہو جیسے بعض جگہ حاصل مضمون کو نظم کر دیا جاتا ہے مگر وہ بشکل ترجمہ نہیں ہوتا اور وہ بھی اتفاق سے کسی موقع کا نہ کہ قصداً و استقلالاً تمام قرآن کا۔ نیز ایک خرابی اسمیں یہ ہے کہ اگر کلمات قرآنیہ کو مقابل الفاظ ترجمہ کے لکھا جاوے جیسا اس ترجمہ منظومہ میں کیا گیا ہے تب تو فصل بین المصرعین کے سبب کلمات قرآنیہ میں بھی فصل کیا جاویگا

چنانچہ اسمیں ایسا ہی ہے اور اسمیں قرآن مجید کو ترجمہ کے تابع بنا دینے کے علاوہ جو کہ قلب موضوع ہے تقطیع بین کلمات القرآن فی الکتابۃ لازم آتی ہے اور ظاہر ہے کہ تادیۃً تلاوت تلفظ کتابت تابع ہے تو ان کلمات کے درمیان تلاوت میں بھی کسیقدر فصل مطلوب ہوتا ہے اور فصل بھی بے موقع اکثر جگہ مفسد معنی ہوتا ہے جیسا کہ اہل علم پر مخفی نہیں۔ اور اگر فصل نہ کیا جاوے تو باوجود امکان مقابلہ کے عدم مقابلہ الفاظ و ترجمہ و ایک لفظ کی بسبب دو سطر ہونے کے ترجمہ ہونے کا شبہ ہوگا اور دونوں محذور واجب التحرز ہیں اور یہ وہ مفاسد ہیں کہ اگر نظم میں کوئی مصلحت بھی ہوتی تب بھی ان مفاسد کے ہوتے ہوئے اس مصلحت کا اعتبار نہ کیا جاتا جیسا قاعدہ شرعیہ ہے کہ جس عمل غیر ضروری میں گو وہ درجہ استحباب تک بھی کیوں نہ ہو مفاسد ہوتے ہیں اسکو وہاں تک ترک کرایا جاتا ہے اور اسکے محاسن کا لحاظ نہیں کیا جاتا بہت سے فروع فقہیہ اسی اصل پر متفرع ہیں کما لا یخفی اور اب تو اس میں کوئی مصلحت بھی نہیں اور بعض مصالح جو دیباچہ التماس میں لکھتے ہیں "مثلاً یہ کہ مسلمان لوگ اسکو بوجہ موزون و منظوم ہونے کے نہایت ذوق و شوق سے مطالعہ کریں گے اور خاصکر اپنے بچوں اور بچیوں کو آئندہ بجائے مختلف غزلیات و اشعار کے بیان کے یاد کرایا کرینگے" تو خود اس مصلحت میں مفاسد کا اقرار ہے کہ انجام اس کا یہ ہوگا کہ غزلوں کی جگہ اسکو گایا کرینگے کیونکہ بدون تغنی و الحان کے ذوق و شوق نہ ہوگا جو بنا ہے مطالعہ کی خصوص پیشہ ور واعظین جنکو ہمیشہ مجلس گرم کرنیکی فکر رہتی ہے اور بوجہ تعدیہ اثر ان واعظین کے عوام الناس میں یہ طرز تغنی کا باعتقاد استحسان شائع ہوجاویگا اور کاتب کا حکم ظاہر ہے خصوص ترجمہ کو اسکا آلہ بنانیکا نیز نظم میں ہیبت اور عظمت نہیں ہوتی وہو السر فی قولہ تعالیٰ وما علمناہ الشعر وما ینبغی لہ وفی ترک السلف الخطبۃ بالنظم لکونھا ذکرا۔ اما القرآن قال اللہ تعالیٰ ان ھو الا ذکر و قرآن واما الخطبۃ فقال اللہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ۔ ھذا ما القی اللہ تعالیٰ فی روعی فی ھذا الوقت وللہ الحمد۔ باقی یاد کی مصلحت سو اگر قواعد عربیہ کا علم ہو تب تو اس یاد کی ضرورت نہیں اور اگر علم نہ ہو تو یاد سے کچھ فائدہ نہیں اول تو مطلب ہی نہ سمجھیں گے پھر یہ کیسے یاد رہیگا کہ یہ شعر فلاں جملہ کا ترجمہ ہے پھر یاد اور عدم یاد یہ دونوں برابر ہوئے پھر اگر ایسی مصلحتیں معتبر ہوں تو کل کو یہ دیکھکر کہ قرآن کی طرف لوگوں کو رغبت نہیں رہی کوئی شخص قرآن مجید کو نظم کر دیگا اور زیادت شعریہ کو خطوط و حدائیہ میں محاط کر دیگا کیا یہ جائز ہوگا یہی وجہ ہے کہ آجتک باوجود ایسے دواعی کے امت میں سے کسی نے باوجود علم و قدرت سخن کے ایسا نہیں کیا اور یہ اجماع ہے ترک پر جس کی مخالفت ناجائز ہے۔ قریب ۱۳۳۶ھ۔

چھیاسٹھویں حکمۃ عدم جواز کتابت ترجمہ قرآن مجرد از قرآن

سوال - ایک مولوی صاحب نے ایک کتاب دکھلائی جسمیں محض ترجمہ تھا کلام مجید یعنی عربی عبارت کہیں بھی نہ تھی بلکہ انجیل کے ترجمہ وغیرہ کے مانند ایک گورکھپور کے وکیل نے مختلف تراجم قرآن سے اخذ کرکے لکھا ہے اسپر مولوی صاحب نے مجھسے فرمایا کہ میں جناب والا کو لکھوں کہ اس مترجم پر جناب والا تکفیر کا فتویٰ لگادیں میں نے عرض کیا کہ تکفیر کا فتویٰ لگانا تو کسی مسلمان پر تاوقتیکہ کوئی امر صریح مکفر نہ پایا جاوے مناسب نہیں ہاں اس امر مذموم سے روکنا ضرور ہے سو جناب والا سے گذارش ہے کہ اس امر کے متعلق کچھ ارشاد اور تحریر فرماویں -

الجواب - نصوص صحیحہ صریحہ سے تشبہ باہل الباطل خصوصاً غیر مسلم پھر خصوصاً اہل کتاب کی مذہب اور اُس کا محل وعید ہونا ثابت ہے من تشبہ بقوم فھو منھم حدیث میں وعید کا شدید ہونا ظاہر ہے کہ کفار کے ساتھ تشبہ کرنے کو کفار میں سے شمار ہونیکا موجب فرمایا گیا دوسری حدیث لترکبن سنن من کان قبلکم الحدیث میں اس مماثلت کو موقع تشنیع میں ارشاد فرمایا گیا اور یہ بالکل یقینی ہے کہ اسوقت کتاب الٰہی کا ترجمہ غیر حامل المتن جداگانہ شائع کرنا اہل کتاب کے ساتھ تشبہ ہے ایسے امر میں جو عرفاً وعادۃً اُنکے خصائص میں سے ہے سو اول تو انکے ساتھ تشبہ ہی مذموم ہے پھر خصوصاً جب وہ تشبہ امر متعلق بالدین میں ہو کہ تشبہ فی الامر الدنیاوی سے تشبہ فی الامر الدینی اشد ہے حضرت عبداللہ بن سلامؓ کے گوشت شتر چھوڑنے پر آیت یاایھا الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافۃ ولا تتبعوا خطوات الشیطن نازل ہونا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور تبتل کا انکار فرمانا اسکی کافی دلیل ہے مشکوٰۃ کتاب النکاح وکتاب الاعتصام لا تشددوا علی انفسکم الحدیث اور اُس میں بھی خاص کر جبکہ اُن کو دیکھکر اُن کی تقلید کیجاوے کہ اتفاقی تشبہ سے یہ اور بھی زیادہ مذموم ہے اور اسوقت اکثر لوگ ایسے کام انہی لوگوں سے اخذ کرتے ہیں - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذات الانواط کی درخواست پر کیسا زجر فرمایا تھا یہ تشبہ مذکور خصوص قیدین مذکورین کے ساتھ تو انہیں مفسدہ حالیہ ہے اور یہ بھی اسکے منع کیلئے کافی ہے چہ جائیکہ اسمیں مفاسد مالیہ شدیدہ بھی متحقق ہیں مثلاً خدانخواستہ اگر یہ طریق مروج ہوگیا تو مثل توراۃ وانجیل احتمال قوی اصل قرآن مجید کے ضائع ہوجانیکا ہے اور حفاظت اصل قرآن مجید کی فرض اور اسکا اخلال حرام ہے اور ترجمہ وتفسیر کا اصل سے مجرد نہ ہونا مقدمہ اور سبب ہے حفاظت

اور اصل سے مجرد ہونا مقدمہ اور سبب ہے اخلال کا اور فرض کا مقدمہ فرض و حرام کا مقدمہ حرام ہے اور یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ یہ احتمال بعید ہے نقطہ دین میں ایسے احتمالات کا اعتبار ثابت ہے پھر خواہ بعید ہو یا قریب ہمیں بھی واجب ہے کہ اس کا لحاظ کریں حضرات شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بعض قرا کی شہادت کے وقت بعد تمہید مناظرہ کے محض ضیاع قرآن کے احتمال کا اعتبار کر کے قرآن مجید کے جمع کا اہتمام ضروری قرار دیا تھا حالانکہ قرآن مجید اُس وقت بھی متواتر تھا اور اسکے ناقل اس کثرت سے موجود تھے کہ اسکے تواتر کا انقطاع احتمال بعید تھا لیکن پھر بھی اُس کا لحاظ کیا گیا پس جیسا اُس وقت عدم کتابت میں احتمال ضیاع کا تھا اسی طرح صرف ترجمہ کی کتابت میں اسکا احتمال ہے اور اس احتمال کے وقوع کا وہی نتیجہ ہو گا جیسا حدیث میں ہے لتکونن انتم کما تھوکت الیھود والنصاری (مشکوٰۃ ص۲۲) اور مثلاً یہ مفسدہ ہو گا کہ حسب تصریح فقہاء اس ترجمہ کو بلا وضو مس کرنا جائز نہ ہو گا کما فی العالمگیریۃ ولو کان القرآن مکتوبا بالفارسیۃ یکرہ لھم مسہ عند ابی حنیفۃ وکذا عندھما علی الصحیح ھکذا فی الخلاصۃ (ج۱ ص۲۱) وفیہا ایضا اذا قرأ اٰیۃ السجدۃ بالفارسیۃ فعلیہ وعلی من سمعھا السجدۃ فہم السامع ام لا اذا اخبر السامع انہ قرأ اٰیۃ السجدۃ (ج۱ ص۸۵) وھذہ الجزئیۃ الثانیۃ تؤید الاولی حیث وجبت سجدۃ التلاوۃ بقراءۃ القرآن بالفارسیۃ فعلیہ منہ ان الترجمۃ بالفارسیۃ لا تخرج القرآن عن کونہ قرآنا حکما فلا یجوز مسہ للمحدث۔ اور یقینی بات ہے کہ عامہ ناس اس ترجمہ کو ایک کتاب خالی از قرآن سمجھکر ہرگز اسکے مس کیلئے وضو کا انتظام نہ کریں گے تو ایسا ترجمہ شائع کرنا سبب ہوگا ایک امر غیر مشروع کا اور سبب غیر مشروع کا غیر مشروع ہے اور مثلاً اُس کا احترام بھی زیادہ نہ کریں گے اور غیر قابل انتفاع ہو جانیکے وقت مثل دیگر معمولی کتب کے اوراق کے اُسکے اوراق کا استعمال بھی کرینگے تو اس سے یہ بھی ایک محذور لازم آویگا اور محذور کا سبب لامحالہ محذور ہے اور مثلاً آجتک اُمت میں کسی نے ایسا نہیں کیا اور جو کسی نے ایسا کیا تو اسپر انکار کیا گیا چنانچہ میں نے محمد عبد الرحمن صاحب مرحوم مالک مطبع نظامی سے سنا ہے کہ کسی نے لکھنؤ میں ایسا ہی ایک پارہ چھاپا تھا مگر علماء نے اُسکی اشاعت کی اجازت نہیں دی تو اُس شخص نے اُسکے اوراق کو قرآن مجید کی وفتیوں میں چسپاں کرا کر پوشیدہ کر دیا اور چنانچہ اسوقت بھی ایسے ترجمہ غیر حامل متن پر علماء کو انکار ہے چنانچہ اس جواب لکھنے کے قبل ایک مجمع علماء میں میں نے ذکر کیا تو ایک نے بھی اسمیں نرمی نہیں فرمائی بلکہ سب نے شدید انکار کیا

لہ وہذہ وقضیۃ شرطیۃ فلا تستلزم وقوع المقدم والا ولا جازۃ شرعًا ۱۲ منہ

باوجودیکہ دوسری زبان والے مسلمانوں کو اس قسم کی حاجت کبھی واقع ہوئی جس حالت کی بنا پر اب ایسا
کیا گیا ہے تو باوجود داعی کے تمام علماء امت کا انکار کرنا دلیل ہے اجماع کی اس امر کے مذموم و منکر ہونے پر جیسے
یہ احادیث وارد ہیں ان اللہ لا یجمع امتی علی الضلالۃ و ید اللہ علی الجماعۃ ومن شذ شذ فی
النار واتبعوا السواد الاعظم (مشکوٰۃ) اور مثلاً ابتو قرآن مجید سے کچھ علاقہ بھی ہے اگر ترجمہ بھی پڑھ
لیتے ہیں تو اصل بھی ان کے ہاتھ میں ہوتا ہے اس بہانہ سے کچھ پڑھ بھی لیتے ہیں اور پھر تو قرآن سے بالکل ہی
بے تعلق اور اجنبی ہو جاوینگے اور بے ساختہ یہ آیت ان پر صادق آنے لگے گی۔ نبذ فریق من الذین اوتوا
الکتاب کتاب اللہ وراء ظہورہم کانہم لا یعلمون۔ اور مثلاً ابھی اگر ترجموں میں کچھ اختلاف ہے
تو اصل بھی سامنے ہے اسکو سب نسخوں میں متحد پاتے ہیں تو اختلاف کا خیال اصل تک نہیں پہونچتا اور جب ترجمے
ہی ترجمے رہ جاوینگے اور اصل نظروں سے غائب ہوگی تو اسوقت یہ اختلاف کلام اللہ کی طرف منسوب ہوگا بعد
چندے یہ گمان ہونے لگے گا کہ اصل حکم ہی مختلف ہے یہ تو اعتقاد پر اسکا اثر ہوگا اور عمل پر یہ اثر ہوگا کہ ترجموں کو لیکر
آپس میں لڑیں گے اور مراجعت الی الاصل کی توفیق ہوگی نہیں جو مدار ہو سکتا ہے فیصلہ کا بس اس آیت کا مضمون
ظاہر ہو جاویگا وما اختلف فیہ الا الذین اوتوہ من بعد ما جاءتہم البینات بغیا بینہم اور
مثلاً اب تو ترجمہ کو مستقل کتاب نہیں سمجھتے قرآن کا تابع سمجھتے ہیں اگر کہیں مطلب نہیں سمجھتے ہیں یا غلط سمجھتے ہیں
یا فصاحت بلاغت سے گرا ہوا پاتے ہیں تو فہم کا یا مترجم کا قصور سمجھتے ہیں اور مترجم کو مالک دین کا نہیں جانتے
نہ کسی مترجم کو ہمت تحریف معنوی کی بھی نہیں ہو سکتی کہ اصل کے سامنے ہونے سے ہر طالب علم اسپر گرفت کر سکے گا اور
ترجمہ اگر ہوا تو اسکو مستقل کتاب سمجھیں گے کسی کا تابع نہ سمجھیں گے اور تمام آثار مذکورہ کی اضداد واقع ہونگی خصوص مترجمین
ہی کا متبوع مستقل ہو جانا یہ سب سے بڑھکر آفت ہوگی اور اہل زیغ کو بہت آسانی سے موقع غلط ترجمہ و تفسیر کا ملیگا
کیونکہ ہر دیکھنے والا حافظ نہیں اور مراجعت اصل کی طرف ہر وقت آسان نہیں ہوتی کما قال اتخذوا احبارہم
ورہبانہم اربابا من دون اللہ اور پھر اسی طرح کے اور بھی بہت مفاسد ہیں جنکو انشاء اللہ تعالیٰ علماء
ظاہر کرینگے اسلئے جابجا لفظ مثلاً لایا گیا ہے اسوقت دس ہی وجوہ پر جسکو عشرہ کاملہ کہا سکتا ہے اکتفا کیا جا سکتا ہے
مگر کاملہ کا خاتمہ ہونا لازم نہیں اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ولا تعاونوا علی الاثم و
العدوان اور فقہاء نے اسی قاعدہ پر یہانتک تفریع فرمائی ہے کہ جس شخص کو بھیک مانگنا حرام ہے اسکو بھیک
دینا بھی حرام ہے کیونکہ اگر دینے والے دیں نہیں تو مانگنے والا مانگنا چھوڑ دے اسی طرح اس ترجمہ کے متعلق یہ بھی سمجھنا

چاہئے کہ ایسے ترجمہ کو اگر کوئی شخص بدون اس کے اہل کی قیمت نہ ہو اشاعت نہ کرے تو یہ سلسلہ بند ہو جاوے اور لینے کی صورت میں سلسلہ جاری رہیگا اور یہ سبب ہے ترجمہ کا خریدنا باعث ہے اس قبول کرنا اعانت ہے کسی ایک امر ناجائز کی اسلئے یہ بھی ناجائز ہے۔ ۲۷ ذیقعدہ ۱۳۲۲ھ تمہ جدید. ملفوظ بعد ربیع الاول کتب الی الحکیم المولوی ظفر احمد روایۃ فقہیۃ جزئیۃ فی تائیۃ الجواب نصہا تمکن او لو قرأتہ . [illegible] لا تفسد صلاتہ ذکرہ فی الکافی و فیہا ان اعتاد القراءۃ بالفارسیۃ او اراد ان یکتب مصحفا بہا یمنع وان فعل فی آیۃ او آیتین لا. فان کتب القرآن وتفسیر کل حرف وترجمتہ جاز ۱۲ [illegible] ۳۰۱ [illegible] باب کیفیۃ الصلوۃ فقط

۶۷ [illegible] حکم ثمن سیمین زریں

امور مذکورہ ذیل دریافت طلب ہیں مع مفصل مدلل جواب کے مشرف فرماویں۔ بعض فتاوی معاملات کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ سونا چاندی کے بٹن استعمال کرنا جائز ہیں خواہ کتنے ہی بڑے ہوں اور ان کے ساتھ زنجیر خواہ ایک ہو یا زیادہ اور زنجیر کے ساتھ گھونگھریاں بھی ہوں یا نہ ہوں بلا کراہت جائز ہیں۔ بندہ نے اس کے جزئیہ کو دیگر کتب فقہ میں تلاش کیا تو میرے خیال کے متعلق درمختار کی یہ عبارت آئی فی التتارخانیۃ عن السیر الکبیر لا باس بازرار الدیباج والذہب ۔ اور عالمگیری کی یہ عبارت ہے ولا باس بازرار الدیباج والذہب ولا باس بان یلبس الثوب فی غیر الحرب اذا کان ازرارہ دیباجا او ذہبا کذا فی الذخیرۃ۔ بندہ ان عبارات کا مطلب جو سمجھا ہے وہ عرض کرتا ہے۔ مراد ازرار ذہب سے کلابتون کی گھنڈی ہے جو لپٹے کیساتھ سلی ہوئی ہوتی ہے نہ خالص سونے کا بٹن جو علیحدہ ہوتا ہے بقرینہ ازرار الدیباج کے اور بقرینہ اسکے کہ جہاں ملبوسات میں فضہ اور ذہب کی حرمت کی بابت قول درمختار کے ولا یکرہ علم الثوب من الفضۃ ویکرہ من الذہب [illegible] مراد کلابتون ہے نہ خالص قطعہ ذہب و فضہ چونکہ یہ تو زیور میں داخل ہوگا اور زیور سونے چاندی کا مطلقا مرد کیواسطے منع ہے سوا چند اشیاء کے جو خاص آثار کے ساتھ انکی رخصت ثابت ہے اور بٹن تمام ان مستثنیات سے نہیں ہے جیسا کہ درمختار اور شامی سے واضح ہے فی الدر المختار ولا یتحلی الرجل بذہب وفضۃ مطلقا الا بخاتم ومنطقۃ وحلیۃ سیف منہا ای الفضۃ اذا لم یرد بہ التزین وفی الشامی قولہ منہا ای الفضۃ لا من الذہب درر قال فی عزمی فکان حال کون کل من الخاتم والمنطقۃ والحلیۃ منہا ای الفضۃ لورود آثار اقتضت الرخصۃ منہا فی ہذہ الثلثۃ خاصۃ اور ازرار الذہب سے کلابتون کی گھنڈی مراد

بیجا دے تو یہ البتہ تابع کپڑے کے ہے بخلاف بوتام کے کہ اس زمانہ میں مستقل زیور ہو گیا ہے چونکہ اسکی آرائش کے واسطے بعض لوگ دو تین چار زنجیریں لگاتے ہیں اور بعض زنجیریں ذی روح کی تصویر بناتے ہیں اور بعض گھنگرو لگاتے ہیں جو وقت تیز چلنے کے بجتی ہیں اور بعض جواہر کا جڑاؤ ان میں کرتے ہیں اور پہننے کا اطلاق اکثر کیا جاتا ہے کہتے ہیں سونیکے بٹن پہنے یا چاندی کے بٹن اور بوتام علیحدہ بھی کپڑے سے ہو سکتے ہیں مانند خالص ریشمی ازار بند کے جو باوجود تابع ہونے سوال کے ناجائز ہے پس علامات بوتام کے مستقل زیور ہونیکے ہیں اور اگر ازرار الذہب میں کلابتون کی گھنڈی اور خالص سونیکا بٹن دونوں کا احتمال ہے تو قاضی خاں کے اس قول سے لان خصتہ للرجل فیما یتخذ من الذہب والفضۃ مغضضا او مذہبا ما خلا الخاتم من الفضۃ وحلیۃ السیف والسلاح لو خصتہ جاءت فیہ اھ بٹن کا احتمال مرتفع ہو گیا۔ پس گھنڈی باقی رہی اور اگر امور مذکورہ سے قطع نظر کرکے ازرار الذہب سے خالص سونیکے بٹن مراد لیا جاوے جب بھی ان کا ترک استعمال اولی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ کلمہ لا باس سے مستفاد ہے شامی کے باب مکروہات الصلوٰۃ میں مذکور ہے۔ قال فی النہایۃ لان لفظ لا باس دلیل علی ان المستحب غیرہ لان لا باس الشدۃ علاوہ اسکے اس زمانہ مین اکثر لوگ واسطے فخر اور زینت اور بڑائی کے پہنتے ہیں جو سبب ممانعت کا ہے نہ واسطے اظہار نعمت کے اسی واسطے اسکو اکثر علماء و صلحا نہیں پہنتے بلکہ اکثر جہال و فساق پہنتے ہیں اب عرض یہ ہے کہ سونے چاندی کے بوتام کا جواز عبارت مذکورہ سے ہی ہے تو اس کی تشریح اور شبہات کا دفع مفصل فرمائیں یا اور نصوص و تصریحات فقہیہ سے اسکے جواز کی تفصیل تحریر فرماویں تاکہ تحیر دور ہو اور اطمینان حاصل ہو۔

(الجواب) مدت ہوئی حضرت مولانا قاری عبدالرحمن پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ کا قول کہ اس ازرار سے مراد کلابتون کی گھنڈی ہے بٹن اسمیں داخل نہیں) ان کے صاحبزادے قاری عبدالسلام مرحوم سے سنکر صفائی معاملات کے اس مسئلہ میں مجھکو تردد ہو گیا ہے اور اسوقت احتیاط کے درجہ میں اس سے رجوع کرتا ہوں۔ ۱۳۰ ربیع الثانی ۱۳۲۵ھ

اڑسٹھویں حکمت تحقیق ضرب دف در شادی ۶۸

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس صورت میں کہ شادی کی تقریب پر تماشوں کا بجوانا کیسا ہے تحفۃ المشتاق میں جواز لکھا ہوا اور تحفۃ الزوجین میں عدم جواز کے متعلق درج ہے۔ ایک مرتبہ یہاں پر حضرت مولانا مولوی شیخ حسین صاحب انصاری بھوپال سے تشریف فرما ہوئے تھے اس موقعہ پر تاشے پیش کرکے دریافت کیا گیا تھا

تو جواز ہی کا حکم فرمایا تھا۔ آپ اسکے متعلق کیا فتویٰ دیتے ہیں چونکہ میرے خصوصاً اور یہاں کے لوگوں کے نزدیک عموماً آپکا فتویٰ معتبر ہے للہذا اس کے متعلق جواب شافی تحریر فرماویں۔

الجواب - چونکہ مجھ کو کبھی اہتمام کے ساتھ اس مسئلہ کی تحقیق کا اتفاق نہیں ہوا اسلئے بنا بر قول مشہور مذکور علی لسان الجمہور یہ سمجھتا تھا کہ شادی میں دف بجانا جائز ہے دوسرے باجے ناجائز مگر تھوڑا زمانہ ہوا کہ ایک مضمون ضمیمہ اخبار الفقیہ امرتسر ۵ نومبر ۱۹۱۹ء میں بعنوان "باجوں پر تحقیق کی ایک زبردست چوٹ" شائع ہوا نظر سے گذرا تب سے متعارف ضرب دف کے جواز میں بھی شبہ ہو گیا اور احتیاطاً ترک و منع کا عزم کر لیا افادہ عامہ کیلئے اسکی نقل کیجاتی ہے وھو ھذا۔

باجوں پر تحقیق کی ایک زبردست چوٹ

کس قدر افسوس و حسرت کا مقام ہے کہ حضور شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام تو فرمائیں کہ خدا نے مجھے ہدایت کیواسطے رسول بنایا اور حکم دیا کہ تمام جہان سے راگ باجہ مٹا دوں (رواہ ابو داؤد والطیالسی واللفظ لہ واحمد بن منیع واحمد بن حنبل والحارث) اور یہ بھی فرمایا کہ میری امت سے ایک قوم آخر زمانہ میں مسخ ہو کر سور بندر ہو جائیں گے۔ صحابہ نے پوچھا کہ یہ لوگ مسلمان ہونگے یا کون حضور نے فرمایا ہاں یہ سب مسلمان ہونگے خدا کی وحدانیت اور میری رسالت کی شہادت دیتے ہونگے اور روزہ بھی رکھتے ہونگے مگر آلات لہو یعنی باجا اور دف بجا دینگے اور گانا سنیں گے اور شراب پئیں گے تو مسخ کر دئے جاوینگے (رواہ منذر وابن حبان عن ابی ہریرۃ)

ان احادیث کی رو سے تو یہ ہونا چاہیئے تھا کہ حضرات علماء جو شریعت کے حامل و نائب رسول تھے۔ یہ لوگ پوری کوشش کر کے کل راگ و باجہ اٹھا دیتے مگر بجائے اسکے الٹی کوشش کی کسی نے ڈھولک و سارنگی کو قوالی کے ساتھ جائز کیا اور کسی نے دف کو مطلقاً جائز سمجھا اور تحریراً و تقریراً اس کا جواز شائع کیا اور مولوی وحید الزماں سرگروہ غیر مقلدین نے تو اور غضب ڈھایا اپنی کتاب نزل الابرار جو باہتمام مولوی ابو القاسم بنارس میں چھپی ہے اسکے صفحہ ۳۲۰ میں صاف لکھدیا ہے کہ شادیوں میں ہر طرح کا باجہ و گانا بہتر ہی نہیں بلکہ واجب و ضروری ہے اور جو حرام کہتا ہے وہ گمراہ ہے۔ انتھی انا للہ وانا الیہ راجعون۔ اہل حدیث کا دعویٰ اور حدیث کی یہ قدر کی اور کھلم کھلا مخالفت رسول پر کمر باندھی ہے چونکہ ہمارے علماء احناف کل باجے و گانے کو حرام کہتے ہیں اور اس میں کسی کا خلاف نہیں ہے البتہ سماع کے ساتھ ڈھولک اور شادیوں میں دف بجانے میں اختلاف ہے لہذا ضرورت معلوم ہوئی کہ اس مسئلہ پر تحقیق کی پوری روشنی ڈالی جائے تاکہ حق و باطل میں فیصلہ ہو جائے اور برادران سنی حنفی کو اپنا مذہب معلوم ہو جائے۔

پہلی روشنی - مذہب حنفی میں کل باجے حرام ہیں۔ ہدایہ شریف میں ہے ان الملاهی کلها حرام حتی التغنی بضرب القضیب ونیز بزازیہ و درمختار میں ہے استماع صوت الملاهی کضرب قصب ونحوه حرام بخلاف مذہب شافعی کے کہ اُن کے یہاں مباح اور ترک اولی ہے چنانچہ آگے معلوم ہوتا ہے۔

دوسری روشنی - دف بھی چونکہ باجہ ہے لہذا حنفیہ نے تصریح و تشریح کردی کہ دف بھی حرام ہے شادی میں ہو استماع ضرب الدف والمزمار وغیر ذلک حرام شرح نقایہ میں ہے اما الاستماع و کاستماع ضرب الدف المزمار والغناء وغیر ذلک حرام۔ ابوالمکارم میں ہے کرہ (تحریما) لهو کضرب الدف والمزمار۔ (مجموعہ فتاوی عزیزی رسالہ غنا میں کئی عبارتیں منقول ہیں غنا و ضرب بربط و دف و آوتار وطنبور است وآن ہمہ باین نص حرام انہ من استحلہ فقد کفر و فی فتاوی البیہقی التغنی و استماع وضرب الدف وجمیع انواع الملاهی حرام ومستحلها کافر و فی النهایۃ التغنی والطنبور والبربط والدف وما یشبہ ذلک حرام ما لابد منہ میں ہے ملاہی و مزامیر و طنبور و دہل و نقارہ و دف وغیرہ باتفاق حرام اند

تیسری روشنی - مذہب شافعی بموقعہ شادی و ختنہ دف بجانا مباح ہے اور سوائے شادی و ختنہ میں حرام کہا۔ چنانچہ علامہ ابن حجر مکی اپنی کتاب کف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع مطبوعہ مصر صفحہ ۲۳ علی ہامش الزواجر میں لکھتے ہیں القسم الرابع فی الدف المعتمد من مذهبنا انہ حلال بلا کراهۃ فی عرس وختان وترکہ افضل وهذا حکمہ فی غیرهما فیکون مباحا ایضا علی الاصح وفی المنهاج وغیرہ وقال جمع من اصحابنا انہ فی غیرهما حرام۔ اور پیشوائے طریقہ سہروردیہ حضرت عارف باللہ شیخ المشائخ شہاب الدین سہروردی شافعی علیہ الرحمۃ عوارف المعارف میں فرماتے ہیں اما الدف والشبابۃ وان کان فیهما فی مذهب الشافعی فسحۃ الاولی ترکها والاخذ بالاحوط والخروج من الخلاف یعنی باوجودیکہ ہمارے مذہب شافعی میں دف کو چھانجہ کیساتھ بھی بجانا مباح ہے اور ہمارے مذہب میں اسمیں بڑی وسعت ہے مگر اس کا ترک کردینا بہتر ہے اور بہتری و احتیاط اسی میں ہے کہ دف بالکل ترک کردیا جائے۔ دیکھو شیخ سہروردی کا یہ کتنا نفیس خیال ہے کہ جب ہمارے مذہب میں مباح ہے نہ مستحب کہ بجانے سے ثواب ملے اور نہ واجب کہ ترک کردینے سے گناہ ہو پس خیریت اسکے ترک کردینے میں ہے کیونکہ اور مذاہب جیسے حنفیہ وغیرہ میں حرام ہے اور حرام سے گناہ ہوتا ہے تو خطرہ اور شبہ سے خالی نہیں اور شبہ کی چیزوں کا ترک کردینا تاکیدی حکم ہے۔ قال علیہ الصلوۃ والسلام فمن اتقی الشبهات فقد استبرء لدینہ وعرضہ وقال دع ما یریبک الی ما لا یریبک پھر شیخ سہروردی نے فرمایا کہ حضرت

امام حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ دف بجانا مسلمانوں کا طریقہ نہیں عن الحسن انہ، قال لیس الدف من سنۃ المسلمین۔

چوتھی روشنی۔ مذہب شافعی میں جو بتقریب نکاح وختنہ دف کا مباح ہونا لکھا ہے وہ مطلقاً مباح نہیں ہے بلکہ چند قیود وشرائط کے ساتھ مقید ومشروط ہے ان شرائط کا لحاظ ضروری ہے ورنہ اباحت نہ رہیگی اور صاف حرمت آجائیگی۔ علامہ ابن حجر مکی شافعی نے اُن شرائط کو اپنے رسالہ کف الرعاع عن محرمات اللہو والسماع میں مفصلاً تحریر فرمایا ہے اسکا ضروری خلاصہ درج کیا جاتا ہے اور آگے چلکر معلوم ہوگا کہ احناف کیلئے بھی یہ شرائط قابل لحاظ ہیں۔

اول شرط یہ ہے کہ خاص عورتیں اور لڑکیاں دف کے بجانے والی ہوں اور حکم اباحت خاص انہیں کے بجانے میں ہے نہ مردوں کے۔ پس اگر تقریب نکاح یا ختنہ میں مرد بجائیگا تو جائز نہوگا اور وہ مرد بوجہ تشبہ بالنساء کے ملعون ہوگا کیونکہ سلف میں کسی مرد کا بجانا ثابت نہیں ہوا۔ دف کے بجانے میں جسقدر احادیث وآثار ثابت ہیں سب میں صرف عورتوں یا لڑکیوں کا ذکر ہے چنانچہ عبارت یہ ہے انا اذا ابحنا الدف فانما نبیحہ للنساء خاصۃ وعبارت منہاجہ، وضرب الدف لا یحل الا للنساء لانہ فی الاصل من اعمالھن وقد لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المتشبھین بالنساء (الی قولہ) لم یحفظ عن احد من رجال السلف انہ ضرب بہ وبان الاحادیث والاثار انما وردت فی ضرب النساء والجواری بہ انتھی ملخصا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ جھانجھ نہو اور بجانے میں کوئی تکلف اور تصنع نہ کیا جاوے کہ طرب یعنی خوش آوازی نہ معلوم ہو بلکہ بالکل سادگی کے ساتھ ہاتھوں سے پیٹا جاوے چنانچہ فرماتے ہیں وخلا عن الصنج ونحوہ وعن التانق والتصنع فی الضرب بان یکون المضرب بالکف پھر لکھتے ہیں کہ دف اسی طریقہ سے مباح ہے جیسا عرب لوگ بجاتے ہیں کہ اسمیں رقص وسرود نہ پایا جاوے کہ اسمیں بھی ایکطرح کی صنعت طرب ہے عبارت یہ ہے وانما یباح الدف الذی تضرب بہ العرب من غیر زفن ای رقص فاما الدف الذی یزفن بہ وینقر ای برؤس الانامل ونحوھا علی نوع من الانغام فلا یحل الضرب بہ تیسری شرط یہ ہے کہ وقت نکاح یا وقت زفاف یا اسکے بعد تھوڑی دیر تک عورتیں دف بشرائط مذکورہ بجادیں چنانچہ لکھتے ہیں والمعھود عرفا انہ یضرب بہ وقت العقد ووقت الزفاف او بعدہ بقلیل۔

پانچویں روشنی۔ علامہ ابن حجر نے ماوردی کا قول لکھا ہے کہ اب ہمارے زمانہ میں استعمال دف مکروہ ہے

کیونکہ بیوقوفی اور سفاہت پائی جاتی ہے عبارت یہ ہے واما فی زماننا قال فیکرہ فیہ لانہ ادی الی السخف والسفاهة - اسپر علامہ نے لکھا ہے کہ ہمارے اور مادردی کے زمانہ میں پانچسو برس کا فاصلہ ہے اتنے اس سے زیادہ خرابی آگئی ہے میں کہتا ہوں کہ علامہ ابن حجر کو بھی گذرے ہوئے قریب چارسو برس ہوئے سوائے شر و فساد خیر و صلاح کا نام نہیں ہے اتو باوجود لحاظ شافعیہ مذکورہ ترک کردینا چاہئے -

چھٹی روشنی۔ اصل مذہب حنفیوں کا تو پہلی اور دوسری روشنی کے ذیل میں جو عبارات لکھی گئی ہیں اُن سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ عموماً باجہ اور خصوصاً دف بھی حرام ہے اب بعض علماء حنفیہ جو اپنی کتابوں میں اعلان نکاح کیواسطے دف بجانا لکھتے ہیں تو اصل میں یہ قول ظاہر روایت کے خلاف ہے اور کچھ تعجب نہیں جو علماء حنفیہ کو روایات شافعیہ سے دھوکا ہوگیا ہو اور اسکے نظائر و امثال کتب حنفیہ میں کثرت سے ملتے ہیں کہ کسی ایک کتاب میں کوئی قول دوسرے مذہب کا کسی مصنف نے لکھا اور دوسرونے اسکی دیکھا دیکھی اعتماد کرکے اپنی تصنیف میں درج کردیا اور وہ یوں ہی نقل ہوتا چلا آیا حتی کہ دس بیس کتب میں منقول ہوا اب کسی عالم کو شبہ ہوسکتا ہے کہ مذہب حنفی کا یہ مسئلہ نہیں ہے مگر بوقت تحقیق معلوم ہوجاتا ہے کہ یہ قول خلاف مذہب نقل در نقل ہوتا آیا ہے دیکھو علامہ ابن ہمام فتح القدیر باب نکاح الرقیق میں فرماتے ہیں - فهذا هو الوجه وكثيرا ما يقلد الساهون الساهين یعنی ایسا بہت ہوتا ہے کہ بھولنے والے بھولنے والوں کی پیروی کرلیتے ہیں بحر الرائق کتاب البیوع باب المتفرقات میں لکھتے ہیں. وقد يقع كثيرا ان مؤلفا يذكر شيئا خطأ في كتابه فيأتي من بعده من المشائخ فينقلون تلك العبارة من غير تغير ولا تنبيه فيكثر الناقلون لها واصلها الواحد مخطئ یعنی ایسا بہت ہوتا ہے کہ ایک مؤلف کسی مسئلہ کے لکھنے میں خطا کرجاتا ہے اسکے بعد علماء و مشائخ اسکی دیکھا دیکھی لکھتے چلے جاتے ہیں حالانکہ خطا کرنے والا ایک ہی تھا دیکھو صاحب درمختار نے بہ تبعیت صاحب نہر الفائق و بحر الرائق لکھدیا اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ قرآن میں ۸۲ جگہ ہے حالانکہ یہ شمار غلط ہے صرف اعتماداً یہ غلط شمار منقول ہوگیا - قرآن عظیم موجود ہے دیکھ لیجئے صرف ۳۲ جگہ یہ جملہ ملیگا پس ہماری کتب فقہیہ حنفیہ میں جو دف کا جواز اعلان نکاح کیواسطے لکھا ہوا ہے وہ اصل مذہب اور ظاہر الروایت کی خلاف ہے پس منشا ر تقلید ہرگز یہ نہیں ہے کہ دف کو جائز سمجھا جاوے پس کسی عالم حنفی کی تصنیف یا فتاوی میں جواز لکھنے سے حقیقت میں جائز نہ ہوگا بلکہ اُن حضرات علماء احناف محققین کا اپنی تصانیف و فتاوی میں لکھنا اسی پر محمول ہوگا یہ ایک غلطی ہے جو نقل در نقل ہوتی گئی جسکا اصل مذہب میں پتہ نہیں اسی وجہ سے علماء

توربشتی نے فرمایا کہ دف اکثر مشائخ کے نزدیک حرام ہے [illegible] اعلان نکاح کیواسطے دف
بجانیکا ذکر آیا ہے ہمارے مشائخ حنفیہ جواب [illegible] مراد اعلان ہے نہ حقیقت میں باجہ
دف بجانا۔ چنانچہ شرح نقایہ و نصاب [illegible] عبارت
شرح نقایہ یہ ہے قال التوربشتی انه حرام عند اکثر المشائخ وما ورد من ضرب الدف فی
العرس کنایۃ عن الاعلان۔ جب [illegible] حدیث [illegible] ضرب دف سے مراد اعلان و تشہیر ہے تو ہم
متاخرین علماء حنفیہ کا جائز کہنا اور اس حدیث کو [illegible] نقل ہے اور ضرب دف سے
اعلان و تشہیر کے مراد ہونے پر سب سے زیادہ درست قرینہ یہ ہے کہ [illegible] ثابت نہ ہوا کہ زمانہ
رسالت میں کسی صحابی نے اعلان نکاح کیلئے دف بجایا ہو [illegible] حالانکہ صحابہ کرام کو اتباع
سنت میں جو شغف تھا وہ محتاج تعارف نہیں [illegible] علیہ وسلم نے متعدد نکاح اپنا
اور اپنی صاحبزادیوں کا فرمایا کبھی کسی نکاح میں [illegible] زیادہ سے زیادہ
بخاری شریف کی حدیث ربیع بنت معوذ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ [illegible] زفاف کے وقت دف بجایا تھا اس
حدیث سے بالغ کے وقت بجانیکا جواز سمجھنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے [illegible] نفس اگر کسی روایت سے
بالغ عورتوں کا بجانا ثابت بھی ہو جائے تو [illegible] حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حدیث کافی ہے ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ضرب الدف ولعب الصنج وضرب الزمارۃ [illegible] حدیث کی رو سے یہ کہا
جائیگا کہ اگر آپ نے اجازت دی ہوگی تو پھر منسوخ فرما دیا [illegible] علاوہ اسکے جناب
رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دف کو مزمور الشیطان کہا اور حضور
نے سکوت فرمایا خیال فرمائیے کہ اگر حضرت صدیق اکبر کا دف کو مزمور الشیطان فرمانا برا اور صحیح نہ ہوتا تو شارع علیہ
الصلوۃ والسلام ضرور منع فرماتے پس بموجب اس روایت کے [illegible] مزمور الشیطان ٹھیرا تو پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ صحابہ
کرام اس سے اعلان نکاح کرتے پس اکثر مشائخ حنفیہ کا حدیث ضرب دف سے اعلان اور تشہیر مراد لینا بہت
بجا ہے کیونکہ زبان عربی اور فارسی کے محاورہ میں ضرب دف بول کر اعلان اور تشہیر مراد لے لیتے ہیں زبان عربی کا
حال تو ابھی علامہ توربشتی اور علامہ فقیہ امام الہدی ابو اللیث سمرقندی اور علامہ عمر بن محمد بن عوض سنامی
رحمۃ اللہ علیہم کے اقوال سے معلوم ہو چکا۔ فارسی میں بھی دف زدن کے معنی اعلان کردن و شہرت دادن کے
ہیں۔ نظیر کے طور پر حضرت شیخ سعدی علیہ الرحمۃ کا شعر جو بوستان میں ہے ملاحظہ فرمائیے ؎

یکے را چو من دل بدست کسے ۔۔۔ گرو بود و مے برد خواری بسے

پس از ہوشمندی و فرزانگی ۔۔۔ بدف بر زدندش بدیوانگی

مصرعہ اخیر کا ترجمہ یہ ہے کہ اُسکی دیوانگی کا دف بجایا یعنی اُسکو دیوانہ مشہور کیا پس جس طرح یہاں دف بجانے سے مشہور کرنا مراد ہے اسی طرح حدیث کا مطلب ہے کہ نکاح کو علانیہ کرو اور خوب مشہور کرو۔

ساتویں روشنی - تنزل کے درجہ پر اگر بعض علمار احناف متاخرین کا استدلال صحیح مان لیا جاوے کہ اعلان نکاح کیواسطے دف بجانا کچھ مضائقہ نہیں بلکہ مباح ہے تو اُن شرائط و قیود کا لحاظ ضروری ہے جنکو مباح سمجھنے والوں نے بیان کیا ہے شرط اول جہانجھ نہو (شرط دوسری) تطریب نہو چنانچہ شامی و فتاوی سراجیہ اور شرح ابوالمکارم اور شرح نقایہ بیاردس میں ہے ھذا اذا لم یکن لہ جلاجل ولم یضرب علی ھیئۃ التطریب۔ (تیسری شرط) یہ ہے کہ بہت تھوڑی دیر تک بجایا جاوے لمعات میں ہے دل الحدیث علی اباحۃ مقدار الیسیر مجمع البحار میں ہے اقتصر علی القدر الیسیر فی نحو العرس والعید الخ پس آجکل جو جائز سمجھا جاتا ہے کہ متعدد دف برات کیساتھ لیکر چلتے ہیں اور بجانے والے بھی کاریگر ہوتے ہیں جو کچھ دنوں تک بجانا سیکھتے ہیں جسمیں صاف تطریب ہوتی ہے یہ کیونکر جائز ہوگا جائز ہونیکی صورت حسب تصریحات ان علمار کے صرف یہ ہوسکتی ہے کہ بعد نکاح ہوگیا پس قبل نکاح کے برات کیساتھ دف لیجانا اور اسکو شرعی برات قرار دینا نہایت قبیح اور مذموم ہے اور اسمیں شرعاً چند قباحتیں ہیں اول لہو کیونکہ نکاح ابھی ہوا نہیں یہ اعلان کیسا دوسرے نمایش کیونکہ برات کے ساتھ دف لیجانے میں سوائے نمایش کے دوسری غرض شرعی نہیں ہوسکتی اور نمایش خود حرام ہے تیسرے اسراف کیونکہ بے محل بجایا۔ محل اُس کا بعد نکاح ہے لہذا ناجائز پس جس صورت کیساتھ علمائے متاخرین نے خلاف مذہب دف کے جواز کی صورت لکھی ہے وہ طریقہ مروج نہیں اور جو مروج ہے وہ خود اُن کے نزدیک جائز نہیں علاوہ اسکے سب سے زیادہ تعجب خیز یہ امر ہے کہ اعلان نکاح کیواسطے صرف دف کو لوگ جائز سمجھتے ہیں اور دوسرے باجوں کو ناجائز جانتے ہیں یہ ایک نہایت نامعقول بات ہے جن علما رمتاخرین نے اعلان نکاح کے واسطے اپنے مذہب کے خلاف دف کی اجازت دی ہے وہی علما ر لکھتے ہیں کہ اعلان نکاح کیواسطے دف کی تخصیص نہیں جس باجہ سے ممکن ہو اعلان کرسکتے ہیں مگر جو باجہ ہو تینوں شرائط مذکورہ جو ابھی لکھی گئی ہیں اُن کا لحاظ بہرحال لازم ہے اب اُن عبارتوں کو ملاحظہ فرمائیے جن سے دف کی خصوصیت نہیں ثابت ہوتی قاضی ثناراللہ صاحب پانی پتی رسالہ سماع میں فرماتے ہیں چوں ضرب دف برائے اعلان نکاح حلال یا مستحب باشد دہل و طنبورہ

ونقارہ را از دف چہ تفاوت است برائے لہو ہمہ حرام است وبرائے غرض صحیح ہمہ حلال باشد اعلان از ہر یک می شود فرق کردن در دف وغیرآں امریست غیر معقول۔ اور اسی عدم خصوصیت کی وجہ سے علامہ طحطاوی نے طبلہ کو اعلان نکاح کیواسطے جائز لکھا ہے عبارت یہ ہے "طبل الغزو مثلہ فیجوز" حضرت شاہ احمد سعید صاحب نقشبندی مجددی تحقیق الحق المبین میں فرماتے ہیں "پس برقول مجیب حکم دہل وتماشہ وغیرہ نیز موافق طبل قیاس کن" علامہ شامی نے رد المحتار میں ایک قاعدہ کلیہ تحریر فرمایا ہے جس سے کل باجوں کا اعلان نکاح کے واسطے بجانا ثابت ہے عبارت یہ ہے ان آلۃ اللھو لیست محرمۃ بعینہا بل لقصد اللھو۔ دیکھو آلہ لہو کو عموماً لکھا ہے کہ بقصد لہو حرام اور بغرض صحیح جائز کیونکہ دف اور غیر دف باجہ ہونے میں برابر ہیں۔

پس خلاصہ تحریر یہ ہے کہ اصل مذہب حنفی یہ ہے کہ دف وغیرہ کل باجے حرام ہیں شادی اور غیر شادی میں کسی وقت جائز نہیں ہاں مذہب شافعی میں صرف ختنہ ونکاح وغیرہ بعض مواقع سرور میں بپابندی شرائط مذکورۂ ذیل چوتھی روشنی مباح اور ترک اولی اور جو علماء احناف متاخرین خلاف مذہب جائز لکھتے ہیں وہ دف کی خصوصیت نہیں کرتے بلکہ کل باجوں کو بقصد لہو حرام اور بقصد صحیح مباح کہتے ہیں اور جن صورتوں سے مباح ہے وہ مروج نہیں اور جو طریقہ دف بجانے کا جائز سمجھکر مروج ہے وہ ہرگز جائز نہیں پس مقلدین امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کیلئے خیریت اسی میں ہے کہ ہرگز اسکا اختیار نہ کریں ورنہ سخت خطرہ میں مبتلا ہونگے (احقر ابو الاسحاق انصاری محمد آبادی)

انھترویں حکمۃ تحقیق قصہ ابو شحمہ

سوال۔ ایک قصہ درمیان واعظین کے مشہور ومعروف ہے جسکی صحت کی ضرورت ہے اسواسطے حضور کو تکلیف دیتا ہوں معہ حوالہ کتاب کے جواب با صواب سے مشرف فرمایا جاؤں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کوئی بیٹے شحمہ نامی تھے حافظ قرآن تھے کسی عورت نے دعویٰ زنا کا کیا تھا اور اس سے بچہ پیدا ہوا جسکو بر سر اجلاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے روبرو رکھدیا۔ اُسپر حضرت عمر رضی نے ثبوت زنا ہونے پر اُسامہ کے دُرّے لگائے پوری دُرّے نہونے پائے تھے کہ اُنکا انتقال ہوگیا تو بقیہ دُرّے اُسکی قبر پر یا لاش پر مارے رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت اسامہ جنت الماویٰ میں کلام اللہ قرآن شریف پڑھتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اے باپ اگر آپ بقیہ دُرّے نہ مارتے تو مجھکو ہرگز یہ مقام نصیب نہ ہوتا اور زیادہ لمبا چوڑا قصہ ہے یہ مختصر عرض کیا گیا لہذا یہ قصہ کہانتک صحیح ہے۔

جواب۔ اس قسم کا قصہ جن کا مشہور ہے انکا نام ابو شحمہ ہے اور وہ قصہ اس طرح منقول نہیں جیسا سوال میں

لکھا ہے اور طرح منقول ہے مگر محدثین نے اسکو موضوع و باطل کہا ہے۔ چنانچہ اللآلی المصنوعۃ جلد ثانی کتاب الاحکام والحدود میں یہ روایت شیرویہ بن شہریار کی سند سے نقل کر کے کہا ہے موضوع فیہ مجاھیل قال الدار قطنی حدیث مجاھد عن ابن عباس رض فی حدیث ابی شحمۃ لیس بصحیح وقد روی من طریق عبد القدوس بن الحجاج عن صفوان عن عمرو عبد القدوس کذاب یضع و صفوان بینہ وبین عمر رجال۔ اور اس کے بعد اس روایت کی جسقدر اصل ہے اسکو اس طرح نقل کیا ہے والذی ورد فی ھذا ما ذکرہ الزبیر بن بکار و ابن سعد فی الطبقات وغیرھما ان عبد الرحمن الاوسط من اولاد عمر ویکنی ابا شحمۃ کان بمصر غازیا فشرب لیلۃ نبیذا فخرج الی السکر فجاء الی عمرو ابن العاص فقال اقم علی الحد فامتنع فقال لہ انی اخبر ابی اذا قدمت علیہ فضربہ الحد فی دارہ ولم یخرجہ فکتب الیہ عمر یلومہ ویقول الا فعلت بہ ما تفعل بجمیع المسلمین فلما قدم علی عمر ضربہ واتفق انہ مرض فمات۔ ۱۵ محرم ۱۳۳۹ھ

سترویں حکمت شرائط تعلیم ترجمہ قرآن لعوام

سوال ۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ زید کہتا ہے کہ عوام مسلمان لڑکوں اور لڑکیوں کو خاصکر ان بچوں کو جو تجارت پیشہ اور نوکر پیشہ ہیں تفہیم تعلیم کے زمانہ میں فن معاش کی طرف رجوع لاکر قرآن مجید کی نعمتوں سے ہمیشہ کیلئے محروم ہو جاتے ہیں ایسے تمام بچوں کو مدرسوں میں زیر اہتمام علمائے اہل سنت استاد کے ذریعہ ترجمہ علمائے اہل سنت مولانا مولوی رفیع الدین صاحب دہلوی یا مولانا مولوی شاہ عبد القادر صاحب محدث دہلوی یا مولانا مولوی شاہ اشرف علی صاحب سلمہ ان تینوں تراجم میں سے کسی ایک ترجمہ کو یا اسکے سوا جسکو کہ ہمارے علمائے اہل سنت پسند کریں بغیر تعلیم صرف و نحو کے مدرسوں میں استاد کے ذریعے الفاظ قرآن مجید اور مختصر اردو کے رسالہ پڑھنے کے بعد یا اردو زبان بتکلف جاننے کے بعد ضرور بضرور پڑھانا اور سکھانا چاہیے اور اسکے تحت ذیل کے دلائل پیش کرتا ہے

قرآن مجید کی آیات ۔ اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْاٰنَ لَرَآدُّکَ اِلٰی مَعَادٍ پ ۲۰ ع ۱۲ اس آیت سے تعمیل احکام قرآن مجید فرض ہوا تو قرآن مجید کا سیکھنا ضروری کیونکہ ہوا۔ اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِیًّا لَّعَلَّکُمْ تَعْقِلُوْنَ ۝ پ ۱۲ ع ۱۱۔ جب قرآن مجید کے نزول سے سمجھنے کا حکم ہوا تو سیکھنا کیونکر ضروری نہ ہوا۔ اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَقْفَالُهَا ۝ پ ۲۶ ع ۷۔ قرآن مجید غور کے ساتھ سمجھنا ہوا تو بغیر سیکھنے کے یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے۔ کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَیْکَ مُبٰرَکٌ لِّیَدَّبَّرُوْٓا اٰیٰتِهٖ وَلِیَتَذَکَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ پ ۲۳ ع ۱۲

... بیان ہوا ہے۔ یہ آیت کریمہ اس پر دلیل ہے کہ اللہ پاک نے قرآن شریف کو اسی واسطے نازل
کیا ہے کہ اسکے معنی میں تفکر و تدبر کریں اسلئے کہ بدون تدبر کے فقط اسکی تلاوت کریں۔ وَاِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَ
لِقَوْمِكَ ۚ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُوْنَ ۝ پ ۲۵ ع ۹ کے ذیل میں تفسیر ابن کثیر میں ہے کہ اس قرآن کی بابت پوچھ
ہوگی اور تم اسپر عمل کرنے میں کیسے تھے اور اسکے ماننے میں کیونکر تھے۔ وَلَقَدْ ذَرَاْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيْرًا مِّنَ الْجِنِّ
وَالْاِنْسِ ۖ لَهُمْ قُلُوْبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ بِهَا ۫ وَلَهُمْ اَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُوْنَ بِهَا ۫ وَلَهُمْ اٰذَانٌ لَّا
يَسْمَعُوْنَ بِهَا ۭ اُولٰۗىِٕكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ ۭ اُولٰۗىِٕكَ هُمُ الْغٰفِلُوْنَ ۝ پ ۹ ع ۱۲ کے
ذیل میں تفسیر موضح القرآن میں ہے خدا اور رسول کو پہچاننا اور ان کے حکم سیکھنے ہر کسی پر فرض ہے نہ کرے تو دوزخ
میں جاوے۔ وَقَالَ الرَّسُوْلُ يٰرَبِّ اِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوْا هٰذَا الْقُرْاٰنَ مَهْجُوْرًا ۝ پ ۱۹ ع ۱ کے
ذیل تفسیر ابن کثیر میں ہے اللہ تعالیٰ اپنے رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف سے خبر دیتا ہے کہ انھوں نے
عرض کیا اے میرے رب میری قوم نے قرآن مجید کو پس پشت ڈالدیا ہے اور یہ اسلئے کہ مشرک قرآن مجید کیطرف
کان نہیں رکھتے اور اسکو نہ سنتے اور یہ ہجران میں سے ہے اور اسکے ساتھ ایمان نہ لانا اسکو سچا نہ جاننا اور اس
میں تدبر نہ کرنا اور اسکو نہ سمجھنا اور اسپر عمل نہ کرنا اور اسکے امروں کو نہ ماننا اور اسکے زواجر سے پرہیز نہ کرنا
اور اس سے پھر کر شعروں اور قصوں اور کہانیوں سرود وغیرہ کی طرف جانا بھی اسکے ہجران میں سے ہے اور ایسے
طریق کی طرف جانا جو رسول سے ماخوذ نہیں ہے یہ بھی قرآن کے ہجران میں سے ہے۔

احادیث شریف عن عثمان رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
خیرکم من تعلم القران وعلمہ رواہ البخاری۔ اس حدیث میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے
بہترین شخص قرآن مجید سیکھنے اور سکھانیوالوں کو ارشاد فرمایا ہے۔ عن عبیدۃ الملیکی وکانت لہ صحبۃ
قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اهل القران لا تتوسدوا القران واتلوہ حق تلاوتہ
من اناء اللیل والنهار وافشوہ وتغنوہ وتدبروا ما فیہ لعلکم تفلحون ولا تعجلوا ثوابہ فان
لہ ثوابا رواہ البیهقی اس حدیث میں جناب رسالتمآب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو غور سے سمجھنے
کا ارشاد فرمایا ہے بغیر سیکھنے کے غور ممکن نہیں ہے عن حارث الاعور قال مررت فی المسجد فاذا الناس
یخوضون فی الاحادیث فدخلت علی علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فاخبرتہ فقال وقد فعلوها
قلت نعم قال اما انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الا انها ستكون فتنة قلت

ما المخرج منها یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) قال کتاب اللہ فیہ نباء ما قبلکم وخبر ما بعدکم وحکم ما بینکم ھو الفصل لیس بالھزل من ترکہ من جبار قصمہ اللہ ومن ابتغی الھدی فی غیرہ اضلہ اللہ وھو حبل اللہ المتین وھو الذکر الحکیم والصراط المستقیم ھو الذی لا تزیغ بہ الاھواء ولا تلتبس بہ الالسنۃ ولا یشبع منہ العلماء ولا یخلق من کثرۃ الرد ولا تنقضی عجائبہ، وھو الذی لم تنتہ الجن اذ سمعتہ حتی قالوا انا سمعنا قرآنا عجبا یھدی الی الرشد فامنا بہ من قال بہ صدق ومن عمل بہ اجر ومن حکم بہ عدل ومن دعا الیہ ھدی الی صراط مستقیم رواہ الترمذی والدارمی۔ اس حدیث میں قابل غور ہے کہ حاکم فتنوں کے زمانہ میں جناب رسالتماب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو قرآن مجید مضبوط پکڑنے کا حکم تاکید شدید سے ارشاد فرمایا ہے تو ظاہر ہے کہ ہمارے زمانہ میں خود اسلام میں بہت سے گمراہ فرقے پیدا ہو کر فتنہ و فساد پھیلاتے ہیں پھر اہل سنت کو لڑکے و لڑکیوں کو ترجمہ تعلیم قرآن مجید کی کیونکر ضروری نہ ہو طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم ومسلمۃ اس حدیث سے علم دین کا جاننا ہر ایک پر فرض ہوا تو علم دین میں تعلیم ترجمہ قرآن مجید سب سے مقدم ہے پھر احادیث و تفاسیر و فقہ و عقائد سکھلانا بھی لازمات سے ہے۔

ہندوستان کے مشہور و مستند علمائے کرام کے اقوال

شیخ الاسلام مولانا مولوی شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی اپنی کتاب فتح الرحمن کے دیباچہ میں فرماتے ہیں "در مرتبہ این کتاب بعد خواندن متن قرآن و رسائل مختصر فارسی است یا فہم لسان فارسی بے تکلف دست دہد و تخصیص صبیان اہل حرفت (جمع حرفہ) و سپاہیان کہ توقع استیفاء علوم عربیہ ندارند در اول سن تمیز این کتاب را بایشان تعلیم باید کرد تا اول چیزیکہ در جوف ایشان افتد معنی کتاب اللہ باشد و سلامت فطرت از دست نرود و سخن ملاحدہ کہ بصورت صوفیہ صافیہ مستتر شدہ عالم را گمراہی سازند فریفتہ نکند و ارجیف (چیزہای دروغ) لیان خام و سخن ہنود ان لیمہ اعتقادیم لوح سینہ را ملوث نسازد و نیز آنانکہ بعد انقضای بنظر عمر (نیمہ حیات) توفیق توبہ یابند و تحصیل علوم آلیہ (مثل نحو و صرف) نتوانند این کتاب ایشان را باید آموخت تا در تلاوت حلاوت یابند و منفعت آن در حق جمہور مسلمانان متوقع است انشاء اللہ العظیم۔ اما در حق صبیان مبتدیان خود ظاہر ست چنانکہ گفتہ آمد" اس مضمون میں شاہ صاحب نے خصوصیت کے ساتھ پیشہ ور تمام مسلمانوں کے لڑکے اور لڑکیوں کو بغیر تعلیم صرف و نحو

کے ترجمۂ قرآن مجید سکھلانیکے لئے صاف لفظوں میں ہدایت کی ہے عیاں راچہ بیان اور شیخ الاسلام مولانا مولوی شاہ
عبد القادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ دہلوی اپنی کتاب موضح القرآن کے دیباچہ میں فرماتے ہیں سننا چاہئے کہ مسلمان
کو لازم ہے کہ اپنے رب کو پہچانیں اور اس کی صفات جانیں اور اُسکے حکم معلوم کریں اور خدا کی مرضی و نامرضی تحقیق
کرے کہ بغیر اسکے بندگی نہیں اور جو بندگی نہ بجالاوے وہ بندہ نہیں۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی پہچان آوے بتلانیسے
آدمی محض نادان پیدا ہوتا ہے سب چیز سیکھتا ہے سکھلانے سے۔ اور بتانے سکھانے والے ہرچند تقریریں کریں
پر اس برابر نہیں جو اللہ تعالیٰ نے آپکو بتایا۔ اللہ کے کلام میں جو ہدایت ہے وہ دوسرے میں نہیں۔ یہ کلام پاک
اسکا عربی ہے اور ہندوستانی کو ادراک اس کا محال سواسطے اس بندۂ عاجز عبد القادر کو خیال آیا کہ اب ہندی
زبان میں قرآن شریف کو ترجمہ کرے اب کئی باتیں معلوم رکھئے۔ اول یہ کہ اس جگہ ترجمہ لفظ بلفظ ضرور نہیں کیونکہ ترکیب
ہندی عربی سے بہت بعید ہے اگر بعینہ وہ ترکیب رہے تو معنی مفہوم نہوں دوسرے یہ کہ اسمیں زبان ریختہ نہیں ہے
بلکہ ہندی متعارف تاکہ عوام کو بے تکلف دریافت ہو تیسرے یہ کہ ہرچند معنی قرآن اس سے آسان ہوئے لیکن
اب استاد سے سند کرنا لازم ہے اول معنی قرآن بغیر سند معتبر نہیں دوسرے ربط کلام ماقبل وما بعد سے پہچاننا اور
قطع کلام سے بچنا بغیر استاد نہیں آتا چنانچہ قرآن زبان عربی ہے پر عرب بھی محتاج استاد تھے مولانا مولوی نواب
سید صدیق حسن خاں صاحب اپنی کتاب ترجمۃ القرآن کے دیباچہ میں فرماتے ہیں سب امت پر یہ بات
لازم ہے کہ جس طرح سب سے اول اپنے بچوں کو الفاظ قرآن پڑھاتے ہیں اسی طرح اس بات کا بھی اہتمام رکھیں کہ جو بچہ
حرف شناس ہو کر اردو زبان پڑھنے سمجھنے لگے اسکو اول موضح القرآن کا سبق دیں تاکہ وہ قرآن شریف کے لفظی
معنی سمجھ لے پھر صفحہ چودہ میں فرماتے ہیں معلوم ہوا کہ قرآن کا اُتارنا نرے پڑھتے ہی کیلئے نہیں ہے بلکہ اسلئے ہے
کہ اسکو پڑھکر اسکا مطلب سمجھیں یہ بات ہر شخص پر واجب ہے اور ان پڑھے پر واجب ہے پھر صفحہ ۱۹ میں فرماتے ہیں بڑے شرم
کی بات ہے کہ سارا قرآن تو حفظ ہو نوک زبان پر ہو طوطے کی طرح رات دن اسکو رٹے مگر معنی اسکے معلوم نہوں انتہی
ان تمام علماء کے اقوال سے بغیر صرف ونحو کے عوام مسلمان لڑکوں کو ترجمۂ قرآن مجید سکھلانا صاف لفظوں میں
واضح ہے بڑے تعجب کی بات ہے کہ ترجمۂ قرآن واحادیث وتفاسیر کے ترجمے جو علماء نے تالیف کئے ہیں اسکو
بطور خود بغیر استاد کے پڑھنے میں کسی کو ضرر کا احتمال نہیں ہوتا مگر وہی چیز استاد کے ذریعے پڑھنے میں ضرر کا
اندیشہ کرنا نہایت تعجب انگیز ہے برخلاف اسکے عمر کا یہ قول ہے کہ ترجمۂ قرآن شریف بغیر صرف ونحو کے مدرسوں
میں استاد کے ذریعہ سیکھنے والے دین اسلام سے گمراہ ہو جائیں گے گو وہ علماء اہل سنت کے اہتمام سے بھی کیوں نہ

سکھلائی جائیں۔ اسلئے اب یہ ہم ہو دبانہ علماء کرام سے گذارش کرتے ہیں کہ ان ہر دو کے اقوال پر نظر غائر ڈال کر مدلل طور سے بیان فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الملتمس (۱) ظہیرا شمس الدین (صاحب رئیس وانمباڑی) (۲) ٹی امین الدین (صاحب مٹھ وار رئیس وانمباڑی) (۳) ملیالم حاجی ابراہیم (صاحب رئیس وانمباڑی) (۴) فخر الدین لعل پاشاہ (صاحب رئیس وانمباڑی)

جواب وھو الصادق والصواب۔ تعلیم قرآن مجید کا سب کیلئے صغار ہوں یا کبار عوام ہوں یا خواص مطلوب و مامور بہ ہونا ظاہر ہے اور اس میں تعلیم ترجمہ بھی داخل ہے اسلئے کہ عجم کا ترجمہ سے وہی تعلق ہے جو عرب کا اصل سے اور عوام عرب کو کہیں اسکی تعلیم سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا اسلئے عوام عجم کو بھی تعلیم ترجمہ سے مستثنیٰ نہ کیا جاویگا اور روایت لا تعلموھن سورۃ یوسف کی صحت ثابت نہیں ہوئی البتہ اگر کہیں تعلیم کی کج فہمی سے اسمیں مفاسد پیدا ہونے لگیں تو خود اُن مفاسد کا انسداد کیا جاویگا اور اس انسداد کی تدابیر امور اجتہادیہ میں جو مبنی ہیں تجارب پر کہ ان میں مصلحین کی آراء مختلف بھی ہوسکتی ہیں سو اسکے اصول یہ احقر اپنے تجربہ کے موافق لکھتا ہے۔

۱ تعلیم کنندہ عالم کامل حکیم عاقل ہو کہ ترجمہ کی تقریر اور مضامین تفسیر کے انتخاب میں مخاطب کے فہم کی رعایت رکھے

۲ متعلم خوش فہم و منقاد ہو معجب بالرای و خود پسند نہ ہو کہ تفسیر سمجھنے میں غلطی نہ کرے اور تفسیر بالرای کی جرأت نہ کرے

۳ اگر کوئی مضمون متعلم کے تحمل فہم سے بالاتر ہو اسمیں معلم اسکو وصیت کرے کہ اس مقام کا ترجمہ محض تبرکاً پڑھ لو یا اجمالاً اس قدر سمجھ لو اور آگے تفصیل میں فکر مت کرو اور وہ متعلم بھی اسکو قبول کرلے اسی طرح اگر معلم اوصاف مذکورہ کا جامع میسر نہ ہو تو وہ بھی ایسے مقامات کی بالکل تقریر نہ کرے صرف ترجمہ کی عبارت پڑھا دے چنانچہ ہمارے قصبات میں اکثر لڑکیاں قرآن مجید کا ترجمہ پڑھتی ہیں مگر اس طرح کہ صرف عبارت پڑھ لی نہ معلمہ تفسیر کی تقریر کرتی ہے نہ متعلمہ اسکی تحقیق محض برکت حاصل کرنا اور بے تکلف جتنا اجمالاً سمجھ میں آجاوے اس کا سمجھ لینا مقصود ہوتا ہے۔ اسکے بعد یہ پابندی جب قابل تفسیر سمجھنے کی ہو جاویں خواہ کچھ کتابیں پڑھنے سے خواہ معلومات کی وسعت سے خواہ علماء کی صحبت سے اسوقت مکرر کسی عالم محقق سے ترجمہ مع حل کے پڑھ لیں ابتدائی پڑھنے پر کفایت نہ کریں اور سوال میں جتنے دلائل منع تعلیم کی مطلوبیت کے لکھے ہیں قواعد شرعیہ سے مقید ہیں ان ہی شرائط کے ساتھ چنانچہ حضرت شاہ عبدالقادر صاحب کے کلام میں بعض شرائط کی باختلاف عنوان تصریح بھی ہے اسی طرح بے استاد جو تراجم و تفاسیر کا مطالعہ کرتے ہیں اُن کیلئے بھی بعض محققین ان ہی شرائط کو ضروری کہتے ہیں اور جہاں ایسا استاد نہ ملے وہاں یہ رائے دیتے ہیں کہ اول معلومات دینیہ ضروریہ کو حاصل کرو تاکہ علوم قرآن سے مناسبت ہو جاوے پھر مطالعہ کے

وقت جہاں ذرا بھی شبہ رہے زبان ذکر سے کام نہ لیں بلکہ نشان بنا کر جب کوئی محقق عالم ملا کرے اس سے حل کرایا کریں اور جو حضرات مانعین ہیں اُن کا منع فرمانا بنا بر انسداد مفاسد کے ہے جو آجکل مشاہد ہیں جس کا سبب اُن شرائط کی رعایت نہ کیا جانا ہے۔ پس ان سے بھی حسن ظن رکھنا واجب ہے اور ان کا اختلاف محض صوری اختلاف ہے اور اس اختلاف موضوع کے سبب فی الواقع دونوں قولوں میں تناقض نہیں البتہ قاعدہ شرعیہ یہ ہے کہ جس عمل میں مفاسد غالب ہوں اگر وہ غیر مطلوب ہو تو نفس عمل سے منع کر دیا جاتا ہے اور اگر مطلوب ہو تو عمل سے منع نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ان مفاسد کا انسداد کر دیا جاتا ہے اسلئے مانعین کی خدمت میں یہ قاعدہ پیش کر کے یہ مشورہ یہ عرض ہے کہ تعلیم کی تو اجازت دیجاوے اور مفاسد کا انسداد کر دیا جاوے اور اگر طریق مذکور انسداد کا کافی نہ ہو تو دوسرا طریق مناسب تجویز فرمایا جاوے واللہ اعلم۔ ۲۵ صفر ۱۳۳۹ھ۔

اکہترویں حکمۃ رسالہ ضیاء الشمس

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۵۰۰ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۰۵ پر ختم ہو گیا ہے۔

ضمیمہ رسالہ ضیاء الشمس فی دار الہمس مندرجہ رسالہ الامداد نمبر ۸ جلد ۵ بابت ماہ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۸ھ صفحہ ۲۷

ضمیمہ ایک تحریر ہے مولانا علی حسین صاحب لامپوری شاگرد رشید مولانا عبدالرحمن صاحب انصاری پانی پتی کی جو اس حقر اشرف علی کو جناب مولوی عبدالسلام صاحب عباسی پانی پتی سے وصول ہوئی اور ان کے پاس بذریعہ حافظ عبدالرحمن صاحب ولد مولانا علی حسین صاحب موصوف کے پہونچی،

وھی ھٰذا

سوال۔ بعضے لوگ کاف اور تے کو وقف میں ہندی کی کھے اور تھے پڑھتے ہیں جیسے من قبلکہ اور کو تھ اور کہتے ہیں اسطور پر ادا کرنے سے تو سانس جاری نہیں رہتی ہے اور ہمس ادا نہیں ہوتا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ کاف اور تے وصل کی حالت میں مہموسہ نہیں ہیں اگر ہوتے تو ہر جگہ کھے اور تھے پڑھے جاتے فقط وقف میں ہموسہ ہونیکی وجہ سے مہموسہ میں شمار ہوئے اسکا رد کتب قرأت کے حوالہ سے تحریر فرما کر سرفراز فرماویں۔

الجواب واللہ الموفق للصواب۔ پہلے چند مقدمات ذہن نشین کرنا چاہئے۔ پہلا مقدمہ حروف

کی صفتیں دو قسم ہیں لازمہ کہ کسی وقت ذات حروف سے منفک نہیں ہوتیں اور غیر لازمہ کہ کسی وقت ذات حروف میں پائی جاتی ہیں اور کسی وقت نہیں۔ غیر لازمہ کی مثال جیسے را کی ترقیق کہ کسی وقت را میں پائی جاتی ہے کسی وقت نہیں اور یہ سب قراء کے نزدیک بدیہی ہے اور لازمہ کی مثال جیسے ہمس و جہر اور شدت اور رخاوت کہ کسی وقت اور کسی آن اپنے موصوف سے جدا نہیں ہوتی قال العلامۃ العلی القاری فی المنح الفکریۃ صفحہ ۱۹ فی بیان الفرق بین حق الحروف ومستحقہا - والفرق بین حق الحروف ومستحقہا ان حق الحرف صفتہ اللازمۃ لہ من ہمس وجہر وشدۃ ورخاوۃ وغیر ذلک من الصفات الماضیۃ ومستحقہا ما ینشأ عن ہذہ الصفات کترقیق المستفل لی احرہا وقال شیخ الاسلام الشیخ زکریا الانصاری فی شرح الجزریۃ صفحہ ۲۴ وہو ای التجوید اعطاء الحروف حقہا من صفتہ اللازمۃ لہ من ہمس وجہر وشدۃ ورخاوۃ وغیر ذلک من الصفات الماضیۃ ومستحقہا ما ینشأ عن ہذہ الصفات کترقیق المستفل الی احرہا وقال شیخ الاسلام زکریا الانصاری شرح الجزریہ صفحہ ۲۴ وہو ای التجوید اعطاء الحروف حقہا من صفتہ اللازمۃ لہا من ہمس وجہر وشدۃ ورخاوۃ ونحوہا الخ وقال الشیخ الجمال الازہری فی شرح الجزریۃ صفحہ ۱ ان التجوید اعطاء الحروف حقہا من صفاتہا اللازمۃ لہا کالہمس والشدۃ ونحوہما وقال ابن المصنف ای ابن الشیخ محمد بن الجزری فی شرح الجزریۃ صفحہ ۱۸ والفرق بین حق الحروف ومستحقہا ان حق الحروف صفتہ اللازمۃ لہ من ہمس وجہر وشدۃ ورخاوۃ وغیر ذلک من الصفات الماضیۃ الخ پس ان ائمہ کے کلام سے صراحۃً ثابت ہوگیا کہ ہمس حرف مہموس کی صفت لازمہ ہے اور شدۃ حرف شدید کی صفت لازمہ وعلی ہذا القیاس جہر و رخاوت وغیرہ پس اسکو خوب یاد رکھنا چاہئے۔

دوسرا مقدمہ - حروف دو قسم کے ہیں - اصلیہ اور فرعیہ - فرعی وہ حرف ہے کہ دو حرفوں کے خلط کرنے سے پیدا ہوا ہو جیسے صاد مشمہ بالزا کہ صاد اور زے کے خلط کرنے سے پیدا ہوا ہے - اور اسی طرح وہ حرف بھی فرعی کہلاتا ہے جو دو مخرجوں میں آمد رفت رکھتا ہو یعنی مخرج اصلی سے غیر اصلی میں اور اصلی سے مخرج اصلی میں آتا جاتا ہو جیسے نون مخفاۃ کہ حرف اخفا دور کرنے سے مخرج اصلی میں آجاتا ہے اسکے بعد حرف اخفا لگا لینے سے خیشوم میں چلا جاتا ہے حرف اصلی حرف فرعی کے مقابل ہے کہ اسمیں نہ دو حرف کا خلط ہوتا ہے نہ مخرج اصلی اور غیر اصلی اور غیر اصلی میں نون مخفاۃ کے منتقل ہوتا رہتا ہے پھر حروف فرعیہ دو قسم ہیں فصیحہ اور غیر فصیحہ فصیحہ میں سے پانچ حروف قرآن مجید میں وارد ہوتے ہیں۔ دقائق المحکمہ فی شرح المقدمہ جو شیخ زکریا انصاری نے مقدمہ جزریہ کی شرح کی ہے اور منح الفکریہ

کے حاشیہ پر چھپی ہوئی ہے اسکے صفحہ ۸ میں ہے وقد یتفرع علی ماذکر فرع وہو ان بعض الحروف من حرفین ویتردد بین مخرجین بعضہا فصیح وبعضہا غیر فصیح والمراد الآن الاول وہو الحروف خمسۃ الالف الممالۃ والہمزۃ المسہلۃ واللام المفخمۃ والصاد کالزای والنون المخفاۃ۔ قال فی المنح الفکریۃ ثم اعلم ان الحروف المذکورۃ ہی الحروف الاصلیۃ وثمہ حروف فرعیۃ تکون ممتزجۃ بالاصلیۃ للعلل المقتضیۃ لہا لیس ہذا محلہا وہی الہمزۃ المسہلۃ بینہا وبین الالف والواو والیاء کذا الالف الممالۃ واللام المفخمۃ والصاد المشمۃ والنون المخفاۃ وہذہ الحروف الخمسۃ کلہا فصیحۃ جاءت بہا القراءۃ الصحیحۃ والروایات الصحیحۃ اسکو بھی خوب ذہن نشین کرلینا چاہئے۔

مقدمہ ثالثہ ہمس میں لغت اور اصطلاح دونوں کی رو سے آواز کی خفا اور آہستگی کا اعتبار ہے انہیں آواز کے جاری ہونیکی شرط نہیں ہے یعنی جو آواز خفی اور آہستہ ہو اونچی اور بلند نہو اسکو ہمس کہتے ہیں قال فی القاموس الہمس الصوت الخفی وکل خفی الخ اگر ہمس میں آواز کا جاری ہونا بھی شرط ہوتا تو الہمس الصوت الخفی الجاری کہتا پس ہمس آہستہ اور پست آواز کو کہتے ہیں خواہ جاری ہو جیسے سین وشین کی خواہ بند ہو جیسے کاف اور تے کی خواہ منہ کی ہو یا اسکے قدم کے رفتار کی یہ سب ہمس کہلاتے ہیں البتہ حروف مہموسہ پر تلفظ کیوقت سانس کو جاری ہونے سے نہیں روکتے لیکن سانس اور چیز ہے اور آواز اور چیز ہے کما قال فی المنح الفکریۃ۔ والتحقیق ان الہواء الخارج من داخل الانسان ان خرج ذلک بدفع الطبع یسمی نفسا بفتح الفاء وان خرج بالارادۃ وعرض لہ تموج بتصادم الجسمین یسمی صوتا۔ پس سانس کے جاری ہونے میں آواز کا جاری ہونا اور آواز کے جاری ہونے میں سانس کا جاری ہونا ضرور نہیں کبھی آواز بند ہوتی ہے اور سانس جاری رہتی ہے کبھی سانس بند ہوتی ہے آواز جاری رہتی ہے قال العلامۃ العلی القاری ناقلا عن الشارح الشاطبی صفحہ ۱۱۵ الجہر انحصار النفس معہ لحرکۃ فقد یجری النفس ولا یجری الصوت کالکاف والتاء وقد یجری الصوت ولا یجری النفس کالضاد والغین المعجمتین فظہر الفرق بینہما واللہ اعلم الخ آپ سانس کے جاری ہونے اور آواز بند ہونیکا امتحان کرکے دیکھیں جیسے حقہ کش دیکھتی کے دم کو چھوڑتا اسی طرح تم سانس کو اندر کھینچ کر باہر نکالو اور سانس لیتے ہیں اگ اگ یا آواز آہستہ اور یا آواز بستہ کہو پس باوجود بستہ ہونے آواز کے تمہاری سانس جاری رہے گی اور آواز آہستہ اور نرم نکلیگی یہی صفت ہمس کی ہے اور اسی طرح اض اض ضاد ساکنہ کیساتھ سانس لیتے میں پڑھکر دیکھو کبھی ضاد صحیحہ جب تک سانس نہ بند کروگے اور نہ روکوگے ہرگز ادا نہوگا پس ضاد صحیحہ ساکنہ کی آواز بوجہ زور ہونیکے اگرچہ جاری ہے

لیکن اُسکے پڑھنے کیوقت سانس بند ہوجاتی ہے اور یہی معنی جہر کے ہیں پس دونوں میں تلازم نہیں اسکو بھی خوب یاد رکھنا چاہیے
ان مقدمات کے ذہن نشین کرنیکے بعد انکے کلام کی تردید اور غلطی دلائل قطعیہ سے بموجب ہر ہر مقدمہ کے صحیح طرح سے
بخوبی ظاہر اور روشن ہوجاویگی مثلاً ہم کہیں گے قبلکہ اور کورتہ غلط ہے کہ اس طرح پڑھنے سے کاف عربیہ اور تا عربیہ
معدوم ہوجاتے ہیں بوجہ اسکے کہ شدت کاف اور تے کو بموجب مقدمہ پہلا اور [illegible] لازم ہے [illegible]
ہیں اور یہاں شدت بسبب جاری ہونے آواز کے معدوم ہوگی پس کاف اور تے جو شدت کی ملزوم ہیں وہ بھی
معدوم ہوگئے کہ لازم کے عدم سے ملزوم کا بھی عدم ہوجاتا ہے۔ دیکھو طلوع شمس ملزوم ہے اور وجود نہار اسکو
لازم ہے پس جب وجود نہار نہ ہوگا تو طلوع شمس بھی معدوم ہوگا فثبت المدعیٰ اور اسی طرح اُن کا یہ قول کہ کاف
اور تے وصل کی حالت میں مہموسہ نہیں غلط ہے اسلئے کہ اس تقدیر پر ہمس کاف اور تے کی صفت غیر لازمہ منحصر فی الوقف ہوگی اور
مقدمہ اولیٰ میں ثابت ہوچکا کہ ہمس صفات لازمہ سے ہے پس کاف اور تے سے ہمس کی صفت کسی حالت میں منفک
نہیں ہوسکتی وصل کی حالت ہو یا وقف کی اور مقدمہ ثانیہ سے تردید اس طرح ہوگی کہ قبلکھ اور کورتھ پڑھنے سے کھے اور
تھے ہوجاتی ہے اور کھے کی آواز کاف اور ہے کے خلط سے پیدا ہوتی ہے اور تھے کی آواز تا اور ہے کے خلط سے پیدا ہوتی ہے
پس یہ دونوں حروف فرعیہ ہوئے اور حروف فرعیہ کل پانچ حروف قرآن مجید میں آتے ہیں یہ چھٹا اور ساتواں ہندی کے
کھے اور تھے کہاں سے گھس آئے پس یہ دونوں غلط ہیں اور مقدمہ ثالثہ سے تردید اس طرح ہوگی کہ اُن کا یہ قول قبلکھ اور
کورتھ نہ ادا کرے تو ہمس ادا نہ ہوگا غلط ہے اسلئے کہ قبلک اور کورت باواز بستہ ادا کرنیکی صورت میں بھی باواز
خفی اور آہستہ نکل آتا ہے اور اسی کو ہمس کہتے ہیں پس اُن کا یہ قول کہ قبلک اور کورت بستہ آواز کے ساتھ پڑھنے میں
ہمس ادا نہیں ہوتا غلط ہے اور اسی طرح ان کا یہ قول کہ اس طور پر نہ ادا کرے تو سانس جاری نہیں رہتی ہے یعنی بند ہوجاتی ہے
غلط ہے اسلئے کہ سانس اور آواز دونوں کے جاری ہونے اور بند ہونے میں تلازم نہیں جیسے کہ مقدمہ ثالثہ میں گذر چکا کہ
سانس بہتے میں کاف کو باواز بستہ ادا کرسکتا ہے اگر کاف کا تلفظ سانس کو جاری ہونے سے روکتا تو کاف کا تلفظ باواز
بستہ سانس بہتے میں نہ ہوسکتا جیسا کہ ہمزہ اور ضاد اور باقی حروف مجہورہ کا تلفظ سانس بہنے کی حالت میں نہیں ہوسکتا ہے

ف۔ کاف تین قسم کے ہیں۔ پہلے دو عجمی۔ ایک عربی۔ عجمی دو ہیں ایک صمار دوسرا نبطی۔ صمار وہ ہے جیسا کہ تم نے رامپور
کے اکثر حفاظ کی زبانی سنا ہوگا کہ کاف کے ادا کرنے میں جہر پیدا کرتے ہیں اور کاف کی صفت ہمس کو معدوم کرتے ہیں
اور نبطی وہ بھی کاف ہے جسمیں ہمس سقدر ادا کرتے ہیں کہ کاف کی کھے ہوجاتی ہے اور صفت شدت کی کہ بستگی آواز کی ہے
بالکل معدوم ہوجاتی ہے اور عربی وہ کاف ہے جسکی آواز خفی اور بستہ نکلتی ہے اور اسمیں ہمسی اور شدت دونوں صفتیں پائی جاتی

ہیں پس عربی صحیح ادا اول کی دونوں قسمیں ناجائز ہیں۔ قال فی نہایۃ القول المفید شارحا لنحو یاتا قلا عن رسالۃ المرعشی والتمہید فاذا انطبقتہما او بالکاف ثم فتحتہما واخرجت بما فیہما من الشدة والصوت لئلا تذہب بہا الی الکاف الصماء الثانیۃ فی بعض لغات العجم وہی غیر جائز فی لغۃ العرب فیحذر من اجراء الصوت معہا ای مع الکاف کما یفعلہ ...... بعض النبطیۃ والاعاجم ہذا آخر ما ظہر لی فی ہذا المقام والحمد للہ الملک العلام والصلوة والسلام علی رسولہ خیر الانام وعلی آلہ الکرام وصحبہ العظام۔ فقط۔

بہترویں حکمت تحقیق سجدہ بر تکیہ

سوال مسئلہ ذیل اور روایت ذیل میں تعارض معلوم ہوتا ہے اسکی تحقیق مطلوب ہے۔

مسئلہ سجدہ کرنیکے لئے تکیہ وغیرہ کوئی اونچی چیز رکھ لینا اور اسپر سجدہ کرنا نہ چاہئے جب سجدہ کی قدرت نہو تو بس اشارہ کرلیا کرے تکیہ کے اوپر سجدہ کرنیکی ضرورت نہیں بہشتی زیور مطبوعہ الامداد پریس باب صلوٰۃ المریض ص۶۸ حصہ دوم

روایت۔ ولا یرفع الی وجہہ شیئا یسجد علیہ فانہ یکرہ تحریما۔ درمختار

قولہ۔ فانہ یکرہ تحریما۔ قال فی البحر واستدل للکراہۃ فی المحیط بنہیہ علیہ الصلوٰۃ والسلام عنہ وہو یدل علی کراہۃ التحریم اھ وتبعہ فی النہر اقول ہذا محمول علی ما اذا کان یحملہ الی وجہہ شیئا یسجد علیہ بخلاف ما اذا کان موضوعا علی الارض یدل علیہ ما فی الذخیرة حیث نقل عن الاصل الکراہۃ فی الاول ثم قال فان کانت الوسادة موضوعۃ علی الارض وکان یسجد علیہا جازت صلوٰتہ فقد صح ان ام سلمۃ رضی کانت تسجد علی مرفقۃ موضوعۃ بین یدیہا لعلۃ کانت بہا ولم یمنعہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ذلک اھ فان مفاد ہذہ المقابلۃ والاستدلال عدم الکراہۃ فی الموضوع علی الارض المرتفع ثم رأیت القہستانی صرح بذلک ردالمحتار جلد اول ص۵۰۹ باب صلوٰۃ المریض۔

الجواب۔ فی مراقی الفلاح وجعل ایماءہ برأسہ للسجود اخفض من ایماءہ برأسہ للرکوع وکذا العجز عن السجود وقدر علی الرکوع یومی بہما لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عاد مریضا فرآہ یصلی علی وسادة فاخذہا ورمی بہا فاخذ عودا لیصلی علیہ فرمی بہ وقال صل علی الارض ان

استطعت والا فاومِ ایماء واجعل سجودک اخفض من رکوعک (رواہ البزار والبیہقی عن جابر کذا فی نصب الرایۃ ص ۳ ج ۱ قال المجیب) الی قولہ فان فعل ای وضع شیئا فسجد علیہ وخفض راسہ للسجود عن ایماء للرکوع صح ای صحت صلوتہ لوجود الایماء لکن مع الاساءۃ لما رویناہ ص ۲۵ ج ۱ وفی حاشیۃ الطحطاوی علیہ قولہ وجعل ایماءہ للسجود اخفض تمییزا بینہما ولا یلزمہ ان یبالغ فی الانحناء اقصی ما یمکنہ بل یکفیہ ادنی الانحناء فیہما ھو عن المجتبی صفحہ مذکورہ بہشتی زیور کی اسمیں صریح تائید ہے۔ پس تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ کراہت عدم عذر کی حالت میں ہو اور عدم کراہت عذر کی حالت میں ہو۔ عذر یہ کہ بدون تکیہ کے جھکانے میں تکلیف ہو۔ وفی عبارۃ الحاشیۃ نفی لما کتب فی المکتوب السابق من لزوم اقصی ما یمکن من الانحناء فالنص یقضی علی الرای۔

تہترویں ۷۳ حکمۃ اصلاح معاملہ بامثال نعل شریف

سوال۔ نقشہ نعل مبارک جو کہ خدمت والا میں مرسل ہے ایک رنگون کے متمول سیٹھ صاحب نے مستقل طور پر کثیر تعداد میں چھپوا کر یہاں رنگون میں مسلمانوں کو تقسیم کیا اس غرض سے کہ اسکا ادب وتعظیم بجا لا کر فوائد دارین حاصل کریں۔ غیر مقلدین اور بعض مقلدین نے یہ چرچا دیکھ کر بہت کچھ شور وشغب اور چھیڑ چھاڑ شروع کر دی اور بعضوں نے غلو کر کے یہاں تک کہدیا کہ ایک تو یونہی لوگوں کے ایمان میں کمزوری تھی صرف رائی کے دانہ کی برابر ایمان باقی رہ گیا تھا اب اس نقشہ مزینہ وملونہ بالوان مختلفہ کی بدولت رہا سہا رائی برابر ایمان بھی جاتا رہا۔ اسمیں روایات مطبوعہ کے مطابق سروں پر رکھ کر بوسہ وغیرہ دیکر اس سے زیادہ معظم ومکرم چیزیں نیچے پڑ گئیں حتی کہ قرآن پاک وکتب حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ جیسا برتاؤ کیا جاتا ہے اس سے کہیں بڑھکر آثار وعلامات وقعت وعظمت انکے عملدرآمد سے نظر آنے لگے جو مسلمان انکی جیسی تعظیم وتکریم بجا نہ لائے اسکو بنظر حقارت دیکھیں اس سے چھیڑ چھاڑ شروع کریں اسکو بے ادب وگستاخ بتائیں التزام مالم یلزم اور حدود شرعیہ سے تجاوز کا پورا منظر پیش نظر ہو جاوے پھر تعجب پر تعجب ہے کہ یہ لوگ اپنے آپکو متبع سنت اور اہل حق کہکر بہت سے امور کو جسکو اہل بدعات بدعات حسنہ یا شعائر اظہار محبت رسول وغیرہ قرار دیتے ہیں بنا بر مفاسد عینیہ ناجائز حرام شرکت، بدعت قبیحہ کہتے ہیں اور نقشہ نعل مبارک یا آیت قرآنی کتاب چھپوا کر ذریعہ تجارت بناتے ہیں باوجودیکہ عوام کالانعام کی حالت اور اس کے صدہا امثال ونظائر میں انکی افراط وتفریط خود بھی مشاہدہ کر چکے اور کر رہے ہیں نقشہ مذکورہ کے نیچے گرداگرد اشعار وعبارات فضائل وغیرہ ہوتے ہیں

لہٰذا کہتے ہیں نقشہ مذکورہ کو تبرکاً رکھنا جائز ہے مگر بطور حرمت متبرکہ کے اس کو نہ برتا جاوے اگر ایسا کیا جاوے تو اعتقادات نفسانیہ کا غلبہ ہو جائے
گا اور مثل رواجات دنیاوی کا استعمال ہونے لگے گا عوام الناس اس پر قائم ہو جاتے ہیں خلاف بداہت و مشاہدہ
آثار سے کام دیا جاتا ہے ورنہ اس کا تدارک کرنا مسلمانوں کو ایک ضروری امر ہے جس کی وجہ سے مواخذہ اُخروی
ہونے کا اندیشہ ہے اس نقشہ نعلین مبارک کا رسالہ جمیل حضرت مولانا مولوی اشرف علی صاحب تھانوی کے
ساتھ ملتے ہیں یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اسکا ماخذ یہی کتاب ہے اس میں کوئی شرعی دلیل قائم نہیں کی گئی کتاب فتح المتعال
فی مدح النعال کا حوالہ دیا گیا ہے لیکن ثبوت مطلوب کے لئے کافی نہیں ہے چنانچہ تقریر المحاسن فی نعل
النبی ماحسن میں ہے بلسان المقال واقلہ بلسان الحال میں جناب والا کی خدمت میں امور ذیل معروض ہیں
(۱) محاسن کی تقریر کہاں تک صحیح ہے اور کہاں تک غلط۔ (۲) نقشہ مسئلہ کی وجہ سے عوام کا مفاسد میں مبتلا ہو جانا محتمل
قوی ہے یا نہیں (۳) نقشہ مسئلہ کا بوسہ دینا سر پر رکھنا وغیرہ کے مشروع ہونے پر دلیل شرعی کیا ہے اگر بطور عمل اور
حصول خیر و برکت کیلئے جائز کہا جائے تو کیا وجہ ہے کہ قیام مولود فاتحہ و تعزیہ و نقشہائے موئے مبارک و جبہ و عمامہ مبارک
وغیرہ بیشمار اعمال کے بارہ میں اسی وجہ کو کیوں نہ کافی سمجھا جائے بلکہ ان میں سے بعض اعمال کو بدرجہ اولیٰ کیوں نہ جائز
قرار دیا جائے اور اگر نہیں تو مابہ الفرق کیا ہے (۴) قرون ثلثہ مشہود لہا بالخیر و زمانہ مجتہدین عظام میں اس طرح بوسہ دینے
سر پر رکھنے وغیرہ کا دستور تھا یا نہیں اگر تھا تو اسکی تصریح نقل فرما دیں۔ خاص موئے مبارک و ملبوسات شریفہ نبویہ
علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کیساتھ فیوض و برکات حاصل کرنا امر آخر ہے اور شبیہ دوسری چیز ہے اسلئے یہ امر قابل
خیال ہے کہ اصل کے ساتھ کسی برتاؤ کا دکھلانا وہی برتاؤ نقل کیلئے ثابت کرنا قیاس مع الفارق ہوگا (۵) جبکہ
نقشہ نعل شریف اس درجہ واجب التعظیم قرار پائے کہ سر پر رکھکر اُسکے وسیلہ سے دعا مانگنا باعث حصول خیر و برکت
ہو تو دوسری صورت میں اگر کوئی مثل نقشہ نعل چرمی یا چوبی بنوا کر لیتا گا پہننا چاہے جس کا پاک و ناپاک جگہ آمد
و رفت میں ملوث ہونا ظاہر ہے کیا حکم رکھتا ہے (۶) اصل نعلین کے ساتھ کسی صحابی رضی اللہ عنہ کا یہ معاملہ کرنا
ثابت ہے جو کہ اُسکی نقل کیساتھ تجویز کیا گیا ہے بروقت جواب عریضہ ہذا کتاب امداد الفتاویٰ جلد سوم صفحہ ایک سو
چالیس مسائل شتی مطبع مجتبائی دہلی اور مضمون کتاب زاد السعید متعلق نعل شریف کی تعارض کو ملاحظہ
فرما لیا جاوے۔ فقط۔

الجواب اس مسئلہ میں دو مقام پر کلام ہے ایک یہ کہ فی نفسہ قطع نظر عوارض سے اس تمثال کیساتھ ایسا معاملہ کرنے کا

عہ اس مسئلہ پر رسالہ اتمام النقال من بعض احکام التمثال دیکھنا چاہئے جسمیں حضرت حکیم الامۃ مدظلہم اور مولانا کفایت اللہ
دہلوی کی مکاتبت ہے یہ رسالہ دہلی کے کتب خانہ رحیمیہ سنہری مسجد نے شائع کیا ہے ۱۲ -

کیا حکم ہے۔ دوسرے یہ کہ عوام کے مفاسد حالیہ یا مآلیہ محتملہ یا احتمال غالب کے اعتبار سے کیا حکم ہے سو امر اول میں تفصیل ہے
کہ اگر دین اور عبادت سمجھ کر ایسا کیا جاوے تب تو بدعت ہے کیونکہ اس کی کوئی دلیل وارد نہیں اور اگر ادب
شوق طبعی سے کیا جاوے تو کوئی حرج نہیں کیونکہ امور طبعیہ کے جواز کیلئے دلیل کی ضرورت نہیں خلاف دلیل نہ ہونا
کافی ہے اور جو سلف سے اسکی نظیر منقول ہے اسکا محمل یہی ادب طبعی ہے جیسے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا قول ہے
ما مسستہ ذکری بیمینی منذ بایعت بہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رواہ ابن ماجہ فی
باب کراہۃ مس الذکر بالیمین ظاہر ہے کہ یہ رعایت بنا بر حکم شرعی نہیں ورنہ تو تحسس کا دلک باعضو بھی
یمین سے جائز نہ ہوتا اور جیسے قاضی عیاض رحمہ اللہ نے عبدالرحمن سلمی سے احمد بن فضلویہ زاہد غازی کا قول نقل کیا ہے
ما مسست القوس بیدی الا علی طہارۃ منذ بلغنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخذ القوس
بیدہ من فتاوی العلامۃ عبدالحی صفحہ ۲ ظاہر ہے کہ مبنی اسکا بجز دونوں قوس میں تشابہ ہونیکے اور کیا تھا
اور اس تقریر سے امداد الفتاوی و زاد السعید کا تعارض بھی مرتفع ہوگیا جو سوال سادس میں سائل نے لکھا ہے
کہ اول میں حکم شرعی کا بیان ہے اور ثانی میں شوق کا چنانچہ خود امداد الفتاوی کی اس عبارت میں شوق کی بنا
پر ایسے فعل ہو جانے پر ملامت کی نفی صریح ہے یہ تو تفصیل ہے حکم فی نفسہ کی اور امر دوم کی تحقیق یہ ہے کہ جہاں
احتمال مفاسد کا غالب ہو وہاں روکا جاوے گا اور واقعی اس وقت عوام کی حالت پر نظر کر کے احتیاط ہی مناسب ہے
چنانچہ اسی بنا پر ہمیشہ خیال ہوتا تھا کہ زاد السعید کے مضمون کے متعلق اپنی تنبیہ کروں للہ الحمد اس وقت اسکی توفیق
ہوئی لیکن اسکے ساتھ ہی دوسری جانب میں بھی اصلاح ضروری ہے مثلاً اس تمثال کے ساتھ قصداً اہانت کا
معاملہ کرنا کہ کھلی علامت ہے قساوت کی کیونکہ گو وہ اصل نہیں ہے مگر تشاکل و تشابہ کے سبب جو اصل سے ملابست
مناسبت ہے اسکی مانعیت کیلئے کافی ہے چنانچہ اس کا انکار تو مانعین بھی نہیں کرسکتے کہ جس طرح اصل نعل شریف
پر باوجود اسکے طاہر ہونیکے بھی کلمات طیبہ و اسم مبارک لکھنا سوء ادب ہے اسی طرح تمثال پر ان کا لکھنا سوء
ادب ہے جیسا اس تمثال میں اسکا ارتکاب کیا گیا جو قلب پر بہت ثقیل معلوم ہوتا ہے جس سے یہ نقشہ میری رائے
میں قابل دفن ہوگیا کیونکہ اسکے ابقا میں جائز رکھنا ہے اہانت اسم مبارک کا نعوذ باللہ منہ یا جس طرح اصل
نعل شریف کو قرآن شریف کیساتھ ایک غلاف میں رکھنا درست نہیں اسی طرح تمثال نعل کو بھی۔ ان احکام
کا مبنی اگر تشابہ نہیں تو کیا ہے پس صاف معلوم ہوا کہ من وجہ اصل و نقل کو بعض آثار میں تشارک ہے۔ پس تمثال کی قصداً
اہانت کرنا بھی گوارا نہ ہوگا اور جس طرح ان کلمات کی کتابت کا وجوب اجتناب حجۃ ہے مانعین پر اور مثبت ہے

من وجہ تشارک اصل ونقل فی بعض الآثار ہے تو اسی طرح اس کتابت اجو دا تا کتاب جیسا کہ مجوزین پیراور نافی ہے من کل الوجوہ تشارک اصل ونقل فی کل الآثار ہے اور اگر یہ تشارک منفی نہیں تو کیا وجہ کہ اصل پر یہ کتابت ناجائز ہوا اور نقل پر جائز اس تحقیق سے رسالہ درء الشبہ تبعاً بتدعیہ اور اتباع وتقریظ جانبین کی اصلاح دونوں امر حاصل ہوگئے اور اسی سے سب سوالوں کا جواب بھی حل آگیا واللہ اعلم ۸ رمضان ۱۳۴۱ھ

چودھویں حکمت تتمۂ تفصیل حکم رطوبت فرج

فصل دہم در تحقیق انتقاض وضو بہ رطوبت فرج بر تقدیر طہارت او

ایک لفافہ آیا جسمیں سے ایک جواب کی نقل اور دوسرا جواب اسکے خلاف مرقوم تھا وہ ذیل میں ہے۔

سوال بعض عورتوں کو جو سفیدی اکثر وقت آتی رہتی ہے یہ پاک ہے یا ناپاک ہے اور اس سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں

الجواب۔ فی الدر المختار رطوبۃ الفرج طاہرۃ خلافاً لہما فی رد المحتار تحت قولہ رطوبۃ الفرج طاہرۃ ما نصہ. ولذا نقل فی التاترخانیۃ ان رطوبۃ الولد عند الولادۃ طاہرۃ وکذا السخلۃ اذا خرجت من امہا وکذا البیضۃ فلا یتنجس بہا الثوب ولا الماء اذا وقعت فیہ لکن یکرہ التوضی بہ للاختلاف وکذا الانفحۃ ہو المختار الخ ص ۲۳۶ ج ۱ اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے لیکن امام صاحب کا مذہب ہونیکے سبب بھی اور اس زمانہ میں ضرورت ہونیکے سبب بھی ترجیح اسی کو ہے کہ وہ پاک ہے اور اس سے وضو بھی نہیں ٹوٹتا۔

سوال۔ ما قولکم دام فضلکم فی رطوبۃ الفرج الداخل ہل طاہرۃ ام لا وعلی الاول فلو خرجت من الداخل ہل ینتقض بہا الوضوء ام لا۔

الجواب۔ رطوبۃ الفرج الداخل طاہرۃ عند الامام لکن ینتقض بہا الوضوء لو خرجت منہ فی الوقایۃ ونواقضہ ای الوضوء ما خرج من السبیلین او من غیرہ ان کان نجساً فی شرح الوقایۃ قولہ ان کان نجساً متعلق بقولہ او من غیرہ فی عمدۃ الرعایۃ لا بقولہ ما خرج من السبیلین فان الخارج من السبیلین ناقض من غیر تقیید ہ فی البحر الرائق شرح کنز الدقائق تحت قولہ لا خروج دودۃ من جرح بعد کلام ان الدودۃ حیوان وہو طاہر فی الاصل والشیٔ الطاہر اذا خرج من

ف۔ یہ مضمون چھیاسٹھویں غریبہ اور چھتیسویں حکمت میں بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲۔

السبیلین نقض الوضوء کالریح بخلاف غیر السبیلین کالدمع والعرق وفی منیۃ المصلی وشرحہ الکبیری اذا کانت ای المرأۃ احتشت ای الکرسف فی الفرج الخارج فابتل داخل الحشو انتقض وضوءھا سواء نفذ البلل الی خارج الحشو او لم ینفذ للتیقن بالخروج من الفرج الداخل وھو المعتبر فی الانتقاض لان الفرج الخارج بمنزلۃ القلفۃ فکما ینتقض بما یخرج من قصبۃ الذکر الی القلفۃ کذلک بما یخرج من الفرج الداخل الی الفرج الخارج وان لم یخرج من الخارج واما اذا احتشت فی الفرج الداخل فان نفذ البلل الی خارجہ ای الحشو انتقض الوضوء و الا ای وان لم ینفذ الی خارج فلا ینتقض کما فی حشو الاحلیل الخ ومن ھھنا وضح الجواب واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

یہاں مولوی حبیب احمد صاحب نے میرے استفسار پر اسکا یہ جواب لکھا

جناب والا کا فتویٰ عدم انتقاض رطوبۃ الفرج بتقدیر طہارت رطوبۃ مذکورہ بالکل صحیح ہے اور مولوی محمد امین صاحب کا جواب صحیح نہیں ہے۔

تفصیل اسکی یہ ہے کہ جس طرح خروج من غیر السبیلین کی صورت میں انتقاض طہارت کیلئے نجاست خارج ضروری ہے یوں ہی خروج من غیر السبیلین کی صورت میں بھی ضروری ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ ریح قبل غیر مفضاۃ کے غیر ناقض ہونیکے متعلق شرح منیہ میں لکھا ہے الذی عول علیہ قاضی خان وغیرہ ان الخلاف انما ھو فی الخارجۃ من قبل المفضاۃ ولا خلاف فی عدم النقض فی غیرھا لانھا غیر منبعثۃ عن محل النجاسۃ کذا فی الھدایۃ وھو یشیر الی ان الریح نفسھا لیست بنجسۃ لمرورھا علی محل النجاسۃ اس سے معلوم ہوا کہ خارج من السبیلین کیلئے بھی نجس ہونا ضروری ہے خواہ بنفسہ ہو کالبول والغائط یا بغیرہ ھو کالریح المستتبع للنجاسۃ وعلل صاحب مراقی الفلاح عدم الانتقاض بریح القبل بقولہ لانہ اختلاج لا ریح وان کان ریحا فلا نجاسۃ فیہ وریح الدبر ناقضۃ لمرورھا بالنجاسۃ کذا فی السعایۃ اور سعایہ میں ہے علل فی البدائع کون الدودۃ ناقضۃ بالنجاسۃ لتولدھا من النجاسۃ وذکر الاسبیجابی ان فیہ طریقتین۔ احدھما ما ذکرنا وثانیھما ان الناقض ما علیھا واختارہ الزیلعی کذا فی السعایۃ یہ روایات نص ہیں اشتراط نجاست پر۔ نیز سعایہ میں ہے ان کانت خارجۃ (ای الدودۃ) من قبل المرأۃ ففیہ اختلاف المشائخ فالذین قالوا بنقض الریح الخارجۃ من

القبل قالوا ینقض وما ومن لم یجد ... والقادحة من الذکر نا قضة کذا فی الذخیرة و
الخلاصة وفی الفتاوی خانیة ... المرأة فعلی الاتقاء ... ذکرناه علم
اس سے بھی صورت اشتراط ثابت ہوا شرح ... وکذا الدودة والحصاة اذا خرج من احدهما من
الموضعین ای الدبر والقبل ... لاستتباع الرطوبة وھی حدث فی السبیلین واذا قلت
بخلاف الریح اس سے بھی اشتراط ثابت ہوا ... لاستتباع الرطوبة اذا کان الخروج مطلقا ناقضا
ثم یحتج الی التعلیل المذکور عنایہ ... قالت الکلیة ای ماخرج من السبیلین ناقض منتقضة
بالریح الخارجة من الذکر والقبل فان الوضوء لاینتقض بہ فی اصح الروایتین اجیب بانہ مخصوص
من العموم لان الریح لاتنبعث من الذکر وانما هو اختلاج والقبل محل الوطی ولیس فیہ نجاسة
یتنجس الریح بالمرور علیها وھو فی نفسہ طاهر عند المصنف انتہی - ان تمام تنصیصات سے ثابت
کہ سبیلین میں بھی غیر سبیلین کی طرح خروج نجس شرط ہی جب یہ معلوم ہو گیا تو بر تقدیر طوبت فرج کے طاہر
ہونیکے انتقاض وضو کوئی معنی نہیں رکھتا - رہی وہ روایت جو مولوی صاحب نے غنیہ سے پیش کی ہو سو اس کی
نسبت کہا جاتا ہو کہ وہ مبنی ہو قول نجاست رطوبت پر کما یدل علیہ دلیلہ المذکور بقولہ لاستتباع
رطوبۃ پس اس سے استدلال نہیں ہو سکتا اور بحر الرائق کی جو عبارۃ ہے الشیٔ الطاهر اذا خرج من السبیلین
نقض الوضوء کالریح اس عبارۃ میں طاہر سے مراد طاہر لذاتہ نجس لغیرہ ہو نہ کہ طاہر مطلقاً - چنانچہ عبارات
مذکورہ سے ظاہر ہی نیز درمختار میں ہو وخروج غیر نجس مثل ریح اور شامی نے اسکے تحت میں لکھا ہو فانها
تنقض لانها منبعثة عن محل النجاسة لا لان عینها نجسة لان الصحیح ان عینها طاهرة
یہ عبارات ہمارے بیان پر دلالت واضحہ رکھتی ہیں -

رہی شرح وقایہ کی عبارت سو اس کا جواب یہ ہو کہ وہاں نجس سے نجس لذاتہ کا لبول والغائط مراد ہو اور چونکہ
اس صورت میں ریح خارج ہوتی تھی اسواسطے شارح نے کہا کہ ان کان نجسا او من غیرہ سے متعلق ہو تاکہ اسمیں
ریح داخل ہو جاوے جو کہ طاہر لذاتہ اور نجس لغیرہ ہوتی ہو دلیل اسکی یہ ہو کہ شارح نے کہا ہو والروایة النجس بفتح الجیم
وھو عین النجاسة نیز شارح نے لا دودة خرجت من جرح کی شرح میں لکھا ہو لانها طاهرة وما علیها
من النجاسة قلیلة[له] واما الخارجة من الدبر فتنقض لان خروج القلیل معہ ناقض اس سے معلوم

[له] فلا تنقض بنفسها ۱۲ منہ [۲] فلا تنقض لغیرها فثبت عدم النقض مطلقاً ۱۲ منہ -

ہوتا ہے کہ خروج طاہر من السبیلین ناقض نہیں ہے ورنہ اناکو چاہیے تھا کہ وہ لان خروج القلیل منہ ناقض کے
بجائے لان خروجہا ناقض مطلقا کہتے کما لایخفی علی من لہ ذوق سلیم و معرفۃ باسالیب
الکلام پس اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ خروج طاہر بھی ناقض ہے بلکہ اسکے خلاف ہے وفی عمدۃ الرعایۃ صحح
صاحب الھدایۃ والمنیۃ والمحیط وغیرہم عدم نقضہا ای الریح الخارجۃ من القبل قوانہا
انما اختلاج لاریح وان کانت ریحا فلا نجاسۃ اس عبارت سے بھی اشتراط نجاست ظاہر ہے
اور مولوی عبدالحی صاحب نے عمدۃ الرعایہ میں فرمایا ہے قولہ ان کان ای الخارج من غیر السبیلین
فان الخارج من السبیلین ناقض من غیر تقیید اس کا مطلب ہے کہ من غیر تقیید بھذا
القید ای کونہ عین النجاسۃ او بمطلق تقیید کی نفی مقصود نہیں ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ انہوں نے
شارح کے قول متعلق بقولہ او من غیرہ کے تحت میں لکھا ہے لا بقولہ ما خرج من السبیلین والا یلزم
ان لایکون ریح الدبر ناقضۃ لانھا لیست بنجسۃ بنفسہا اور وجہ دلالت یہ ہے کہ اگر ان کے نزدیک
مصنف کا قول ان کان نجسا نجس بعینہ ولغیرہ دونوں کو شامل ہوتا باوجودیکہ وہ تصریح شارح کے خلاف ہے
کیونکہ اس نے اسکو بفتح جیم ضبط کیا ہے اور اسکے معنی عین نجاست بتلائے ہیں تو اس سے بر تقدیر اسکے ما
خرج من السبیلین کے متعلق ہونیکے ریح دبر کا غیر ناقض ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ گو وہ بنفسہ نجس نہیں ہے مگر لغیرہ
نجس ہے وحینئذ لیبطل قولہ والا یلزم ان لایکون ریح الدبر ناقضۃ وایضا لیبطل تعلیلہ بقولہ
لانھا لیست بنجسۃ بنفسہا لان عدم کونہ نجسۃ بنفسہا لایستلزم عدم نقضہ لجواز نقضہ
بالنجاسۃ المکتسبۃ العرضیۃ اور اگر بالفرض شارح وقایہ یا صاحب بحرالرائق کا یہی مسلک ہو کہ ریح
من السبیلین مطلقا ناقض ہے تو یہ دیگر فقہا پر حجت نہیں ہے جو کہ نجاست کی شرط لگاتے ہیں فلا اعتراض علیھما
فثبت المدعی باحسن وجہ واللہ الحمد تم الجواب الثالث اب ناظرین علما اسکی تنقید کرلیں۔

پچھترویں حکمۃ مزید تحقیق ابراھیم در نسب فاروقیان

حضرت سلامت بسلام مسنون، ایک روز زبدۃ المقامات مطالعہ کرتا تھا اسکے صفحہ ۸۰ پر حضرت مجدد
الف ثانی رضی اللہ عنہ کا نسب نامہ دیکھا وھو ھذا۔
حضرت ممدوح ابن شیخ عبدالاحد ابن شیخ زین العابدین۔ ابن شیخ عبدالحی۔ ابن شیخ محمد ابن شیخ حبیب اللہ

ابن شیخ امام رفیع الدین، ابن شیخ نصیر الدین - ابن سلیمان، ابن یوسف ابن اسحاق بن عبداللہ ابن شعیب - ابن احمد ابن یوسف، ابن فرخ شاہ کابلی، ابن نصیر الدین بن محمود بن سلیمان بن مسعود ابن عبداللہ الواعظ الاصغر ابن عبداللہ الواعظ الاکبر ابن ابو الفتح بن اسحاق بن ابراہیم، ابن ناصر بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ اسکو پڑھتے ہی خیال ہوا کہ حضور کے نسب نامہ میں بھی فرخ شاہ کابلی ہیں چنانچہ وجوہ المثانی کے آخر کو دیکھا اور ملایا تو ٹھیک پایا۔ البتہ بعض ناموں میں تھوڑے اختلافات، وھو ھذا فرخ شاہ کابلی ابن محمد شاہ، ابن نصیر الدین شاہ بن محمود شاہ بن سلیمان شاہ ابن مسعود شاہ بن شاہ عبداللہ بن شاہ واعظ الاصغر، ابن شاہ واعظ اکبر ابن شاہ ابو الفتح ابن شاہ محمد اسحق (ابن سلطان محمود) ......

...... ابن السلطان ابراہیم بن ادہم - ان دونوں نسب ناموں کو بغور دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ فرخ شاہ آپکے اور حضرت مجدد صاحب کے جد اعلیٰ ہیں۔ حضرت مجدد صاحب کے نسب نامہ میں جو آگے چلکر ابراہیم ہیں وہ ابراہیم ادہم نہیں ہیں کوئی اور ابراہیم ہیں اسلئے مجدد صاحب کے فاروقی ہونے میں کوئی کلام نہیں تمام ارباب سیر و تذکرہ مجدد صاحب کو فاروقی ہی لکھتے ہیں۔

خیر زبدۃ المقامات ہی میں لکھا ہے کہ شیخ فرید الدین گنج شکر کا نسب بھی فرخ شاہ سے متصل ہوتا ہے اور بابا فرید بھی سب فاروقی لکھتے چلے آتے ہیں۔ غرض ان دو صاحبوں کی فاروقیت مسلم ہے تو پھر آپ کی فاروقیت میں کیونکر کلام ہو سکتا ہے۔ ہاں اس ابراہیم کو ابراہیم ادہم مانا جائے تو البتہ کلام و اختلاف کی گنجائش ہے، مگر اکثر والے انکو تو ابراہیم ادہم مانا ہے اسلئے انکو ابراہیم ادہم کہنا ہی غلط ہے اگر یہ شبہ ہو کہ تاریخ فرشتہ میں جو فاروقیوں کا نسب نامہ مذکور ہے اسمیں ابراہیم ادہم مذکور ہیں تو یہ صحیح ہے مگر تاریخ فرشتہ والے نسب نامہ میں فرخ شاہ نہیں ہیں اور درحقیقت ان دونوں نسب ناموں میں سے اور اس سے کوئی تعلق ہی نہیں، اب ضرورت اس بات کی ہے کہ حضور ان ہر سہ نسب ناموں پر غور فرماکر یہ شائع کر دیں کہ یہ ابراہیم ادہم نہیں ہیں، جیسا میں اس وقت تک سمجھتا ہوں اگرچہ میرا لکھنا گستاخی سے خالی نہیں مگر تاریخی حیثیت کی بنا پر لکھنے کیلئے مجبور ہوں۔ امید ہے کہ جواب سے محروم نہ رکھیں گے جناب کی تحریرات سے لزوماً بعض دیگر اکابر کی تحریرات سے صریحاً معلوم ہوتا ہے کہ تحفظ نسب بھی ضروریات شرع سے ہے اسلئے اسکا تحفظ کرنا بہتر ہے جو خدا کی ایک خاص نعمت ہے۔ ۸ رمضان ۲۳ھ

جواب سکریمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ - آپکے خط سے بڑی الجھن رفع ہوئی۔ جزاکم اللہ تعالیٰ علی هذه الافادة - اب آپ کی تائید دوسرے بعض نسب ناموں کے دیکھنے سے سمجھ میں آتی ہے جنکو میں نے ایک زمانہ میں

جمع کیا تھا، مگر اُس وقت اس طرف ذہن نہیں گیا، اب جو مکرر دیکھا تو اس طرح تائید ہوئی کہ جنمیں فرخ شاہ ذکر کیا
اُن میں تو ابراہیم کو ابن ادہم نہیں لکھا اور جنمیں ابراہیم کو ابن ادہم لکھا ہے انمیں فرخ شاہ کا ذکر نہیں۔ چنانچہ شفقی شاہ
محمد حلیم علی پوری کے نسب نامہ میں اس طرح ہے۔

فرخ شاہ ابن مسعود ابن عبداللہ ابن واعظ اصغر ابن واعظ اکبر ابن ابوالفتح ابن اسحٰق ابن ابراہیم ابن سالم ابن عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ
اور مولوی ابوبکر صاحب جونپوری کی نسب نامہ میں اس طرح ہے، شہاب الدین علی الملقب بہ فرخ شاہ کابلی بن نصیر الدین
بن محمود بن سلیمان بن مسعود بن عبداللہ واعظ اصغر بن عبداللہ واعظ اکبر بن ابوالفتح بن اسحٰق بن ابراہیم بن ناصر بن عبداللہ
بن عمر رضی اللہ عنہ۔

اور قاضی محمد مصطفٰے صاحب نے مچھلی شہر اور بہدوہی کے فاروقیوں کے مورث اعلیٰ شاہ ابوالحسن ملقب بہ شاہ
عبدالملک، پھر ان کا نسب نامہ اس طرح لکھا ہے۔
شاہ ابوالحسن بن زین العابدین بلخی بن شمس الدین بلخی بن عبداللہ بلخی بن حمید الدین بلخی بن راج الدین بلخی بن
ابراہیم بن ادہم بن سلیمان بن منصور بن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ۔
اس اخیر کے نسب نامہ میں فرخ شاہ نہیں ہیں۔ اس سے فرخ شاہ کا فاروقی وغیر ادہمی ہونا متفق علیہ معلوم ہوتا ہے اور انکے
مدعا کی اثبات کیلئے یہ کافی ہے، اور تھانہ بھون کے نسب نامہ میں جو فرخ شاہ سے ابراہیم تک کا سلسلہ اس طرح لکھا ہے۔
فرخ شاہ بن محمد شاہ بن نصیر الدین بن محمود بن مسعود بن عبداللہ بن واعظ اصغر بن واعظ اکبر بن ابوالفتح بن اسحاق
بن ابراہیم۔ یہ تو مجدد صاحب و شاہ محمد حلیم و مولوی ابوبکر صاحب کے نسب ناموں سے قریب قریب موافق ہے اور جیسے
تھوڑا تھوڑا تفاوت اسمار کی کمی بیشی یا تقدیم و تاخیر کا سب میں ہے جو کہ اصل مقصود میں مضر نہیں، باقی آگے جو
ابراہیم کا سلسلہ بیان کیا ہے ابن ادہم بن سلیمان بن ناصر الدین حضرت عبداللہ بن عمر رضہ
سو اسمیں ناصر نام تو مجدد صاحب و مولوی ابوبکر صاحب کے نسب نامہ میں مشترک ہے اور اسی طرح سلیمان بھی گو ابراہیم سے
پہلے ہے مگر کاتب کے ذہول سے ایسی تقدیم و تاخیر مستبعد نہیں صرف ادہم کا نام زاید ہے سو اکثر اسمار کا اشتراک قرینہ امکان
کہ ابراہیم تو وہی ہیں جو اور نسب ناموں میں ہیں ادہم میں کچھ غلط ہوا ہے سو تعجب نہیں کہ یہ نام سالم ہو جیسے شاہ محمد حلیم
کے نسب نامہ میں ابراہیم کے بعد سالم ہے۔ کتابت غیر مستبینہ میں کسی غیر محقق نے ادہم پڑھ لیا ہو۔
رہا مچھلی شہر کے نسب نامہ میں ابراہیم سے اوپر منصور نام ہونا اور ابراہیم سے نیچے ناموں کے ساتھ بلخی ہونا اور ان میں سے
بعض کا بلخ سے ہند کو منتقل ہونیکا منقول ہونا یہ بظاہر مرجح ہے انکے ابن ادہم ہونیکو چنانچہ تہذیب میں ادہم کو ابن منصور لکھا ہے۔

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

چھیاسٹویں حکمت [illegible]

[illegible] سماع

[illegible] رحمۃ اللہ علیہ

[illegible] اور یکسوئی قلب کی بھی ہوتی ہے پھر حرام کیوں ہے [illegible] حاجی عابد حسین صاحب کی خدمت [illegible] میں حاضر ہوا۔ جب اُن کی مسجد [illegible] میں پہنچا تو حاجی صاحب [illegible] بیٹھے تھے اور دوسرے حجرے میں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ [illegible] حدیث پڑھا رہے تھے انہوں نے مجھکو دیکھتے ہی اپنے لڑکے کو [illegible] روانہ کر دیا۔ اور [illegible] فرمایا کیا سوال [illegible] سماع کے حرام ہونے کی وجہ دریافت کی انہوں نے فرمایا یہ سوال [illegible] اپنے حاجی صاحب رحمۃ اللہ سے کیا [illegible] اسی وقت تھا انہوں نے مجھکو ایک فقرہ فرمایا میری تسلی ہوگئی تھی وہی فقرہ میں تمکو سناتا ہوں [illegible] فرمایا کہ حاجی صاحب نے یہ فرمایا کہ **مبتدی را نقصان است و منتہی را حاجت نیست** بس میری تسلی ہوگئی تھی میں اسی وقت اُن سے رخصت ہوکر واپس سہارنپور آیا اور جب سے میری تسلی ہوگئی والسلام بندہ [illegible] علی عفی عنہ سہارنپور (ماہ رجب ۱۳۴۳ھ)

نوٹ: مفید سمجھکر نقل کیا گیا۔

ستترویں حکمت طلب دلیل بر سنت مؤکدہ بودن ختم قرآن در تراویح

سوال: کل ایک صاحب نے مراد آباد میں یہ روایت بیان کی کہ حضور والا نے ایک مجلس میں جسمیں مولانا..... صاحب اور مولوی..... صاحب بھی تھے یہ فرمایا کہ مجھے آثار صحابہ و تابعین و تبع تابعین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے تراویح میں ختم قرآن

شریف کا سنت ہونا ثابت نہیں ہوا اور اس رمضان میں بہت سے تراویح میں قرآن شریف تمام نہیں ہوا بلکہ اسکے
بعد انہی راوی صاحب کا بیان ہے کہ ۔۔۔ صاحب کی خدمت میں یہ روایت بیان کی گئی اسپر ان صاحب نے
فرمایا کہ اس صورت میں فتنہ عظیم کا اندیشہ ہے۔ لوگ کہیں گے کہ ان لوگوں کو آج تک بھی اس کی تحقیق نہیں ہوئی
کیا معلوم ہے کن کن نماز کے متعلق جا بجا تحقیق نہ ہونے لگے وغیرہ وغیرہ۔

غرض یہ ہے کہ مراد آباد سے یہ روایت بہ دہاری پہونچی اور مخالفین نے اعتراضات شروع کئے چونکہ صحیح واقعہ کا علم نہیں
اسوجہ سے اپنے علم کے موافق معترضین کو خدام نے جواب دیا ہے اس وقت اس مسئلہ کی تحقیق میں کتابیں دیکھ رہا تھا حسن
قسمتی سے یہی مضمون حجۃ الاسلام سند المحدثین مولانا شاہ محمد عبد العزیز صاحب قدس سرہ کے فتاوے میں نظر سے گذرا۔
فالحمد للہ تعالیٰ علی ذلک ۔ اللہ تعالیٰ کا ہزار ہزار شکر ہے کہ حضور والا کے ہم خیال سلف صالحین میں موجود ہیں اب اگر
حضور کی جانب فتنہ کی نسبت کیجائیگی تو پہلے حضرت شاہ صاحب قدس سرہ کی طرف نسبت ہوگی نعوذ باللہ تعالیٰ من ذلک
حضرت شاہ عبد العزیز صاحب قدس سرہ ارقام فرماتے ہیں۔ ونیز ختم قرآن را دریں نماز سنت میگویند ایں از کجا نعم در حدیث
آمدہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در ہر رمضان با جبرئیل علیہ السلام دور ست قرآن می کرد و در رمضان اخیر دو بارہ کرد ازینجا
سنت ختم در رمضان ثابت میشود لیلاً و نہاراً خارج الصلوٰۃ الخ ص ۹۰ مجموعہ فتاوی عزیزی مطبوعہ مطبع مجتبائی دہلی
امید کہ حضور والا صحیح واقعہ سے مطلع فرمائیں گے۔

الجواب مجھکو اس مسئلہ میں ۲ دو تردد تھے ایک یہ کہ آیا ختم کا سنت مؤکدہ ہونا اصل مذہب ہے یا صرف مشائخ
کا قول ہے۔ مراجعت کتب فقہیہ سے یہ ثابت ہوا کہ یہ علماء احناف میں مختلف فیہ ہے اکثر کا قول تو تاکد ہی ہے بعض کا
قول عدم تاکد بھی ہے اور منشاء اختلاف کا یہ سمجھ میں آیا کہ حسن نے امام صاحب سے اسکی سنیت نقل کی ہے من غیر تعرض
بتاکدہ او عدمہ اکثر مشائخ نے اسکو سنت مؤکدہ سے تفسیر کیا ہے اور بعض نے تاکد کی دلیل نہ ملنے سے مطلق سنت
پر محمول کیا او مستحب ۔۔۔ اسی واسطے بعض متون میں اسکی سنت کو [illegible]
قائلین بالتاکد میں بھی متاخرین نے عذر کی حالت میں تاکد کو ساقط کر دیا [illegible]
میں گاہ گاہ ختم ہونا اسی قول عدم تاکد پر مبنی ہے خواہ یہ عدم تاکد اصل ہی سے ہو خواہ کسی عذر سے ہو۔ [illegible] عذر سے ایک کا ضعف
دوسرا تردد یہ تھا اور یہ ہے کہ قائلین بالتاکد کی دلیل کیا ہے سو اسی کو میں متعدد علماء سے استفسار کیا کرتا ہوں جس سے
مقصود تاکد کی نفی نہیں بلکہ اسپر طلب دلیل ہے اگر اسپر بھی اعتراض ہے تو اس اعتراض کا حاصل تو یہ ہوا کہ جو امر معلوم
نہ ہو اسکو طلب نہ کرنا چاہئے تو اہل انصاف خود ہی غور کرلیں کہ آیا دین میں طلب علم مقصود ہے یا بقاء علی الجہل [illegible]
۲۲ شوال [illegible]

اٹھترویں حکمت تحقیق متعلق قبہ روضۂ نبویہ مع دفع شبہ قبور شیخین

سوال آج اخبار الجمعیۃ میں ایک مضمون سید سلیمان صاحب ندوی کا میری نظر سے گذرا جس میں سید صاحب موصوف نے تحریر فرمایا ہے کہ نجدیوں کے دست تظلم سے بعض مزارات و موالد کی تخریب جو بعد صلح حجاز روس میں شائع کیگئی ہے اول تو وہ پایۂ ثبوت کو نہیں پہونچی دوسرے مزارات و موالد مذکور اصلی نہیں بلکہ خلفائے بنی امیہ و عباسیہ کے تعمیر کردہ ہیں اور ان کو منہدم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں تیسرے ان مقامات پر بدعاتی رسوم جاری ہیں جنکا انسداد ضروری ہے چوتھے ان قبوں میں مساجد کے ساتھ مماثلت پائی جاتی ہے اگر یہ توضیح درست ہے تو کیا سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ شریف اس حد میں نہیں آتا اور اگر آتا ہے تو کیا اسکے ساتھ بھی ایسا سلوک جائز ہے۔ جواب باصواب سے مطلع فرمایا جاوے۔

الجواب سید القبور یعنی قبر سید اہل القبور صلی اللہ علیہ وسلم باختلاف القبول والدبور کا قیاس دوسری قبور پر قیاس مع الفارق ہے۔ حدیثوں میں منصوص ہے کہ آپ کا دفن کرنا موضع وفات ہی میں مامور بہ ہے اور موضع وفات ایک بیت تھا جو جدران و سقف پر مشتمل تھا اس سے معلوم ہوا کہ آپ کی قبر شریف پر جدران و سقف کی بنا ہونیکی اجازت ہے اور بنا علی القبر سے جو نہی آئی ہے وہ وہ ہے جہاں بنا للقبر ہو اور یہاں ایسا نہیں۔ اب رہا اسکا بقاء یا ابقاء سو چونکہ بعد دفن کے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اس بناء کے بقاء پر نکیر نہیں فرمایا بلکہ ایک موقع پر استسقاء کی ضرورت شدیدہ سے صرف سقف میں ایک روشندان کھولا گیا تھا جس سے اس بناء کے بقاء کا مشروع ہونا بھی معلوم ہو گیا اور ظاہر ہے کہ بقاء ایسی اشیاء کا بدون اہتمام ابقاء کے عادۃً ممکن نہیں اسلئے اہتمام ابقاء کی مطلوبیت بھی ثابت ہو گئی اور چونکہ عمارت کا استحکام دخیل فی الابقاء ہے اسلئے اسکی مقصودیت بھی ثابت ہو گئی خصوص جب اس میں اور مصالح شرعیہ بھی ہوں مثلاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد مطہر کو اعداء دین سے محفوظ رکھنا کہ ان کا تسلط (نعوذ باللہ منہ) یقیناً مفوت احترام ہے اور جسد مبارک کے احترام کا مقصود ہونا اجلی بدیہیات سے ہے اور اسی حکمت پر علماء راسخین نے آپکی شہادت حکمیہ کے انتفاء کو ترجیح فرمایا ہے اور مثلاً آپ کی قبر مطہر کو عشاق کی نظر سے مستور رکھنا کہ اس کا نظر آنا غلبۂ عشق میں محتمل تھا افضاء الی التجاوز عن الحدود الشرعیہ کو جیسا مرض وفات میں کئی وقت کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انور دیکھکر قریب تھا کہ نماز کا انتظام ہی درہم و برہم ہو جاوے جسکا نقشہ حضرت شیخ دہلوی رح نے اس شعر میں کھینچا ہے ؎

درنمازم خم ابروئے توچوں یاد آمد — حالتے رفت کہ محراب بہ فریاد آمد

اور یہ دونوں امر (جو کہ حافظ للمصالح الشرعیہ ہونیکے سبب مقصود ہیں) بدون بقاء بنا کے خاص اہتمام واستحکام کے محفوظ رہ نہیں سکتے اسلئے مقدمہ مقصود ہونیکے سبب یہ اہتمام بھی مقصود ہوگیا۔ نیز قبر منور ایسے موقع پر ہے کہ اسکے پیچھے مسجد کا حصہ ہے بدون حائل کے قبر کی طرف سجدہ واقع ہوتا تو اس بنا ہیں حیلولۃ کی بھی مصلحت ہے پس ثابت ہوگیا کہ ایکہ مثلی کی طرح قبر ایکہ مثل قبہ کا حکم بھی کیا جاوے نگا واللہ اعلم

لطیفہ۔ اس تحریر کے بعد مثنوی معنوی لیکر دعا کی کہ الٰہی اگر یہ حق لکھا گیا ہے تو مثنوی میں اسکے حق ہونیکی تائید میں کوئی مضمون نکل آوے اور بسم اللہ کر کے کھولا یہ اشعار شروع صفحہ ہی میں نکلے جن کا مؤید ہونا بالکل ظاہر ہے

این نکردی تو کہ من کردم یقیں — اے صفاتت در صفات ما دفیں

تو دریں مستعملی نے عاملی — زانکہ محمول منی نے حاملی

ما رمیت اذ رمیت گشتۂ — خویشتن در موج چوں کف ہشتۂ

لاشدی پہلوئے الاخانہ گیر — اے عجب کہ ہم اسیری ہم امیر

(دفتر چہارم سرخی خشم کردن بادشاہ الخ)

تنبیہ میں اس جواب کو علم پر مبنی[عسہ] سمجھتا ہوں ممکن ہے کہ کوئی صرف محبت پر مبنی سمجھے۔ ۲۰ صفر ۱۳۴۲ھ

اس جواب پر ایک دوسرے مقام سے اور سوال آیا جو مع جواب ذیل میں مذکور ہے

سوال۔ اب رہ گیا یہ شبہ کہ اسمیں حضرات شیخین کی قبریں کیوں ہیں اس کا جواب کوئی سمجھ میں نہیں آتا ہے سوائے اسکے کہ حضرت عائشہ صدیقہ نے خواب دیکھا تھا کہ میرے حجرہ میں تین سورج یا تین چاند نکلے ہیں (اسوقت صحیح یاد نہیں کہ سورج ہے یا چاند) اور یہ وقت وفات کے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ ایک چاند آنحضرت سرور کائنات ہیں اور اسکے علاوہ بھی بشارات (اولہ مبشرہ بالفضل نہ کہ منامات) شاید ہونگی جسکی وجہ سے حضرات شیخین یہاں دفن فرمائے گئے۔ خلاصہ یہ کہ حضرات شیخین تبعاً وہاں دفن ہوئے ہیں اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رح نے جو تعمیر جدید فرمائی وہ اصل میں آنحضرت سرور کائنات کیلئے تھی نہ بالقصد حضرات شیخین کیلئے اسکے علاوہ کوئی جواب سمجھ میں نہیں آتا ہے۔

عسہ بصیغۂ اسم المفعول ۱۲ منہ

عسہ ویکرہ الدفن فی البیوت لاختصاص بالانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام قال الکمال لایدفن صغیر ولا کبیر فی البیت الذی مات فیہ فان ذلک خاص بالانبیاء علیہم السلام بل یدفن فی مقابر المسلمین (مراقی الفلاح)

حجرا [illegible] عن

ابن ... ان النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]

الاخضر [illegible]

هذا حديث غريب وقال ابن عباس [illegible]

اذا [illegible] وضع عمر على سريره [illegible] يدعون ويصلون [illegible] وايم الله ان كنت لاظن ان يجعلك الله مع صاحبيك

[illegible] كنت كثيرا ما اسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول [illegible] ذهبت انا وابو بكر

وخرجت انا وابو بكر وعمر [illegible] فالتفت فاذا علي بن ابي طالب متفق عليه باب

مناقب ابي بكر وعمر في المشكوٰة وايضا فيه عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم ينزل عيسى بن مريم الى الارض فيتزوج ويولد له ويمكث خمسا واربعين

سنة ثم يموت فيدفن معي في قبري فاقوم انا وعيسى بن مريم في قبر واحد

بين ابي بكر وعمر رواه ابن الجوزي في كتاب الوفاء وروى الترمذي في اخر باب من ابواب المناقب

عن ابي مودود المدني نا عثمان بن الضحاك عن محمد بن يوسف بن عبد الله بن سلام

عن ابيه عن جده قال مكتوب في التوراة صفة محمد وعيسى بن مريم يدفن معه قال فقال

ابو مودود قد بقي في البيت موضع قبر هذا حديث حسن غريب وفي خلاصة الوفاء للسمهودي

اخر الفصل العاشر في الحديث المذكور ولفظ الطبراني في رواية يدفن عيسى بن مريم عليه السلام

مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر فيكون قبره رابعا فيه عثمان بن الضحاك وثقه

ابن حبان وضعفه ابو داود۔ روایت اولیٰ مثل صریح کے ہے کہ تینوں حضرات ایک جگہ مدفون ہونگے اور شارع

کی خبر بلا نکیر دلیل اذن ہے اور یہ احتمال کہ بعد بعث کے پھر مجتمع ہوجاویں لفظ هکذا نبعث سے بعید ہے یہ تو عین بعث

کی کیفیت پر دال ہے۔ دوسری روایت میں اس معنی کا لطیف استثنا ظاہر کیا گیا ہے جو مؤید بالنص ہونیکے سبب حجت ہے

تیسری روایت بھی مثل روایت اولیٰ کے صریح ہے بلکہ اس سے بھی اصرح ہے لفظ اقوم میں اس مجاز کا احتمال اور زیادہ بعید ہے

اور بلا ضرورت غیر مسموع۔ چوتھی پانچویں روایت کا مجموعہ مخبر ہے کہ حضرت مسیح کا بیت میں دفن ہونا توراۃ میں بھی مذکور ہے

تو شرائع من قبلنا سے بھی ثابت ہوا اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ صحابہ کے وقت میں ایسا ہوا اور کسی نے نکیر نہیں فرمایا تو اسکے

اذن پر اجماع ہوگیا اب اس اجماع کی سند خواہ کچھ ہی ہو ہمارے لئے اجماع استثنا کیلئے حجت کافیہ ہے۔ ۲۷ ربیع الاول ۱۳۳۲ھ۔

اناسیویں حکمت عطاء ثواب بعمل ثواب غیر

سوال - ایصالِ ثواب کی نسبت بعض وقت یہ خدشہ گذرتا ہے کہ اگر عملِ نیک کا ثواب دوسروں کی روح کو بخشا جاوے تو بخشنے والے کیلئے کیا نفع ہوا البتہ مُردوں کو اس سے نفع پہنچتا ہے جس طرح اس خدشہ کو رفع فرمادیں تو فدوی کو اطمینان ہوجاویگا۔

الجواب - فی شرح الصدور بتخریج الطبرانی عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا تصدق احدکم صدقۃ تطوعا فلیجعلہا عن ابویہ فیکون لہما اجرہا ولا ینقص من اجرہ شیئاً یہ حدیث نص ہے اسمیں کہ ثواب بخشدینے سے بھی عامل کے پاس پورا ثواب رہتا ہے اور صحیح مسلم کی حدیث سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے من سن سنۃ حسنۃ فلہ اجرہا واجر من عمل بہا من غیر ان ینقص من اجرہ شیئاً او کما قال وجہ تائید ظاہر ہے کہ دوسرے شخص کی طرف تعدیہ ثواب سے بھی عامل کا ثواب کم نہیں ہوتا اتنا فرق ہے کہ حدیث طبرانی میں تعدیہ بالقصد ہے اور حدیث مسلم میں بلا قصد سو یہ فرق حکم مقصود میں کچھ مؤثر نہیں اور فقہاء نے بھی ان روایات کی مدلول کو بلا تاویل متلقی بالقبول کیا ہے کما فی رد المحتار عن زکاۃ التاتارخانیۃ عن المحیط الافضل لمن یتصدق نفلاً ان ینوی لجمیع المؤمنین والمؤمنات لانہا تصل الیہم ولا ینقص من اجرہ شیئ اھ اور راز اسمیں احقر کے ذوق میں یہ ہے کہ معانی میں توسع اس قدر ہے کہ تعدیہ الی المحل الآخر سے بھی محل اول سے زوال نہیں ہوتا چنانچہ تعدیہ علوم وفیوض میں مشاہد ہے بخلاف اعیان کے کہ وہاں ایسا نہیں بلکہ ہبہ کرنیکے بعد شئ موہوب واہب کے پاس نہیں رہتی وذکر العارف الرومی فی المثنوی بعض آثار التوسع المعنوی - فقال ؂

در معانی قسمت و اعداد نیست ۔۔۔ در معانی تجزیہ و افراد نیست

فقط ۲۹ صفر ۱۳۳۴ھ

اسیویں حکمت تجزیہ یا توفیہ اجر بایصال الی المتعدد

اس جواب پر ایک دوسرے مقام سے اور سوال آیا جو مع جواب ذیل میں مذکور ہے

سوال - مسئلہ مذکورہ عنوان سابق میں ایک امر قابل تحقیق اور بھی معلوم ہوا جسکے متعلق کوئی نص ۔۔۔ معلوم ہونے سے اکثر متردد رہا - امید کہ اسکے متعلق بھی اگر کوئی نص حضرت والا کو معلوم ہو تو شرف آگاہی بخشیں - اللہ تعالیٰ اجر جزیل فی الدارین عطا فرمادیں - وہ جزئیہ یہ ہے کہ وہ اجر متجزی ہوکر مساوی درجہ میں جن جنکو ایصال ثواب کیا گیا ہے

نہیں پہونچیگا جیسا کہ عدل کا مقتضا ہے یا ہر ایک کو بلا تجزی پورا پورا ثواب ملیگا جیسا کہ اسکے فضل کا مقتضا ہے

الجواب - یہیں پہلے بھی کلام ہوا ہے کما فی ردالمحتار ردو حیث ... اذا دفع واحد الی اربعۃ یحصل لکل منہم ربعہ فکذا لواھدی الربع لواحد وابقی الباقی لنفسہ اھ ملخصاً قلت لکن سئل ابن حجر المکی عما لو قرأ لاھل المقبرۃ الفاتحۃ ھل یقسم الثواب بینہم او یصل لکل منہم مثل ثواب ذلک کاملاً فاجاب بانہ افتی جمع بالثانی وھو اللائق بسعۃ الفضل ... مگر کسی نے دلیل میں کوئی نص ذکر نہیں کی اور ظاہر ہے کہ مسئلہ قیاسی ہے نہیں۔ ... بدون نص نہیں کوئی حکم نہیں کیا جاسکتا البتہ سوال بالا کے جواب میں جو حدیث طبرانی کی مذکور ہے اسکو ... مع تجزی پر دال کہا جاسکتا ہے کیونکہ اجرھا کا مرجع صدقہ ہے جس کا حقیقی مفہوم کل الصدقہ ہے نہ کہ جزو الصدقہ ... اور ظاہر ہے ... اور شائع اطلاق کیوقت کل واحد ہوتا ہے اور مجموعہ مراد ہونا محتاج قرینہ ہوتا ہے اور قرینہ کا فقدان ظاہر ہے پس معنی یہ ہوئے کہ دونوں میں سے ہر ہر واحد کو پوری صدقہ کا اجر ملیگا۔ اور دوسرے احتمالات مخالف غیر ناشی عن دلیل ہیں اسلئے معتبر نہیں اور مسئلہ قطعیات میں سے نہیں اسلئے بھی ایسے احتمالات مضر نہیں۔

نیز سوال سابق کے جواب میں جیسے معلوم ہوا کہ تعدیہ ثواب من محل الی محل موجب لنقص فی احد المحلین نہیں اسیطرح اس سے یہ بھی لازم آیا کہ تجزیہ جیسا کہ مقتضائے ظاہری نشہ یا یک محل مع محل کا ہے نیز موجب نقص فی احد المحلین نہیں کیونکہ تعدیہ و تجزیہ آثار میں متماثل ہی ہوتے ہیں واللہ اعلم ۱۹ ربیع الاول ۱۳۴۲ھ

اکیاسیویں حکمۃ توجیہ قول حنفیہ بجواز قرأت در فارسیہ

فائدہ - فی بعض الدلائل علی قول ابی حنیفۃ اولاً بجواز القراءۃ بالفارسیۃ فی التلویح احتمال او حمل قولہ تعالیٰ فاقرأوا ما تیسر من القرآن علی وجوب رعایۃ المعنی دون النظم لدلیل لاح لہ فی الحاشیۃ کان ذلک الدلیل ما نقل عن بعض الافاضل من ان من فی الآیۃ للتبعیض وبعض ما یقرأ من القرآن نوعان بعض ترکیبی کالآیۃ مما ھو بعض من التمام وبعض بسیطی کالمعنی بدون النظم العربی فیکون کل منہما جائز القراءۃ من غیر عجز لعموم البعض لہما وھذا انما یظہر اذا جعل القرآن عبارۃ عن مجموع اللفظ والمعنی اھ قلت کما فی التوضیح ومشایخنا قالوا ان القرآن ھو النظم والمعنی والظاہر ان مرادھم النظم الدال علی المعنی اھ قلت ویمکن ان یکون ذلک الدلیل قولہ تعالیٰ

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ وتقريره ان الله تعالى جعل الوحي العجمي قرآنا باعتبار المعنى ومن لوازم القرآن صحة الصلوٰة بقراءته لقوله تعالى فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ولما احتمل ان يكون من شرائط هذا اللزوم كونه حيا مخصوصا بالانزال فلا يستلزم الصحة وقت الانزال القصدي والمعنى منزل لا قصدا بل تبعا للنظم لا يثبت المدعى جزما ولعل رجحان هذا الاحتمال حمل الامام رحمة الله عليه على الرجوع عن هذا القول۔

بیاسی ویں حکمت رسالہ احسن التفہیم مقولہ سیدنا ابراہیم در تحقیق توجیہ مولانا رومی

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۵۰۶ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۰۸ پر ختم ہو گیا ہے۔

تراسی ویں حکمت رسالہ درجت الحسام من اشاعۃ الاسلام

یہ رسالہ اس کتاب کے ۵۹۸ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۱۱ پر ختم ہوا ہے۔

چوراسی ویں حکمت رفع شبہ بر مسبب بودن صیف و شتا از تنفس دوزخ

سوال۔ صیف وشتا کو جو احادیث میں جہنم کے دو سانس سے مسبب فرمایا گیا ہے اس کی کیا توجیہ ہے جو رافع اشکالات ہو۔

الجواب۔ اس باب میں جو روایات وارد ہیں ان میں سب سے صریح الفاظ اس روایت کے ہیں۔ عن محمد بن ابراهيم عن ابي سلمة عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قالت النار رب اكل بعضي بعضا فاذن لي اتنفس فاذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف فما وجدتم من برد او زمهرير فمن نفس جهنم وما وجدتم من حر او حرور فمن نفس جهنم رواه مسلم في باب الابراد بالظهر في شدة الحر لمن يمضي الى الجماعة ويناله الحر في طريقه وفي شرحه للنووي قال القاضي اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هو على ظاهره وقيل بل هو على وجه التشبيه والاستعارة والتقريب وتقديره ان شدة الحر تشبه نار جهنم فاحذروه واجتنبوا حروره قال والاول اظهر قلت والصواب الاول لانه ظاهر الحديث ولا مانع من حمله على حقيقته اه ملخصا۔ الفاظ میں غور کرنے سے ظاہر مدلول حدیث کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ نار سے مراد علی سبیل التغلیب عام ہو اس کے دونوں طبقہ حرارت و برودت کو اور اکل سے مراد ہر دو طبقہ کے اجزاء کا تصادم و تزاحم اور نفس سے مراد ان دونوں اجزاء کی حرارت یا برودت کی شدت کا باہر دفع ہو جانے سے اس تزاحم میں قدرے سکون ہو جانا۔ وجہ ظہور یہ ہے کہ اگر خاص طبقہ حرارت کے دو سانس اندرونی و بیرونی مراد لئے جاویں اور شتا کو اول کا اور صیف کو ثانی کا سبب مانا جاوے تو خود اس میں تو چنداں استبعاد نہ ہوگا

لیکن تدریجی سانس کو رفع تشنگی میں دخل [illegible] چنانچہ [illegible] حالانکہ حدیث سے ہر دو سانس کا رفع تشنگی ثابت ہیں، محمل مفہوم ہونا [illegible] حدیث کی تقسیم حرارت و برودت کے اسباب طبعیہ کی [illegible] جو [illegible] کی ہے کہ مستفاد ہو جہنم کے ان دونوں طبقوں سے جس طرح [illegible] ہوتا ہے تو تمسک [illegible] حرارت وہ سمی طبقہ حرارت جہنم کا اثر ہو تو بواسطہ اسباب طبعیہ حرارت کے اور برودت [illegible] طبقہ زمہریر جہنم کا اثر ہو بواسطہ اسباب طبعیہ برودت کے۔ پھر حرارت و برودت کا اختلاف شدت و خفت میں بوجہ اسباب معارضہ کی قوت و ضعف سے ہے کیونکہ [illegible] کا اثر [illegible] ہوتا ہے اور [illegible] کے اختلاف سے آثار موسمیہ کی تقدم و تاخر کا اختلاف ہے اُس اثر نفسین کے جاری یا بدیر پہنچنے سے جیسے [illegible] صوت با وجود معین وقت میں پیدا ہونے کے اسباب خارجیہ سے کہیں فوراً پہنچتے ہیں کہیں بدیر۔ اب بفضلہ تعالیٰ اسپر کوئی اشکال باقی نہیں رہا اور اگر ایسی کسی مغلوب المادہ کو جی کو نہ لگے تو اُسکے لئے بجائے تکذیب حدیث کو حمل علی المجاز ہی غنیمت ہے اور چونکہ شتا میں عادت بھی ہے تعجیل ظہر کی اور مستحب بھی ہے اسلئے برد جہنم سے حفاظت خود حاصل ہو جاتی ہے تصریحاً اسپر تنبیہ کی حاجت نہیں ہوئی پھر یہ کہ اسوقت برد شدید بھی نہیں ہوتا اور جو اوقات شدت برد کے ہیں جیسے عشاء میں تاخیر اُن میں چونکہ عام عادت ہے اُسکے تدارک سے اہتمام کی البتہ اکسیر بات ہے اسلئے اُس کا خاص اہتمام بھی تعجیل سے نہیں فرمایا گیا۔ واللہ اعلم۔ ۱۱ ذی الحجہ ۱۳۲۵ھ۔

پچاسی‌ویں حکمت ثبوت لحم بقر خوردن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم

سوال - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی گائے کا گوشت کہائے یا نہیں اگر کہائے تو کون کتاب میں ہے آگاہ فرما کر سرفراز فرمادیں۔

الجواب - عن ابی الزبیر عن جابر قال ذبح رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن عائشۃ رض بقرۃ یوم النحر (صحیح مسلم کتاب الحج صـ۴۲۴ ج ۱)

وعن الاسود عن عائشۃ رض وأتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بلحم بقر فقیل هذا ما تصدق بہ علی بریرۃ فقال هو لها صدقۃ ولنا هدیۃ (صحیح مسلم کتاب الزکوۃ صـ۳۴۵ ج ۱)

حدیث اوّل سے ذبح بقرہ اور حدیث ثانی سے دسترخوان پر لحم بقرہ کا حاضر ہونا اور مانع عن الاکل کا جواب بنا جس کا لازم عادی ہے نوش فرمانا یہ سب تصریحاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ ۱۷ ذی الحجہ ۱۳۲۵ھ

چھیاسی ویں حکمت شنیدن گراموفون ۸۶

سوال - کیا فرماتے ہیں علمائے دین مسئلہ ذیل ہیں۔ گراموفون (یا فونوگراف) جو ایک عام آلہ جاذب الصوت ہے جسکے اندر مختلف آوازیں (مثلاً راگ سادہ۔ اور ہمراہ مزامیر غزلیں جائزہ اور ناجائز حتیٰ کہ فحش و گندی نظمیں مذاق لیکچر، کلام مجید نعتیں۔ موذنین کی اذانیں وغیرہ) بھری ہوئیں سنائی جاتی ہیں۔ یہ راگ وغیرہ مرد و عورت سب کے ہی ہوتے ہیں اس آلہ کا رواج عام شہروں سے متجاوز ہو کر قصبات و دیہات میں بھی پہنچ گیا ہے۔ دریافت طلب یہ امر ہے کہ اسکا سننا کیسا ہے عورت یا امرد کی صورت تو سامنے ہوتی نہیں مگر آواز کا عکس و نقل مثل اصل کے ہوتی ہے۔ ان جملہ اقسام میں کون صورت جائز ہے اور کون صورت ناجائز ہے۔ بعض کہتے ہیں چونکہ صوت محضہ ہے لہذا جائز ہے جو اصل حکم ہو تحریر فرمایا جاوے۔

جواب - یہ صوت جس صوت کی حکایت ہے حکم میں اُسی کے تابع ہے پس اصل اگر مذموم ہے جیسے معازف و مزامیر و صوت نساء و امارد یا فحش و معصیت اسکی حکایت بھی ایسی ہی مذموم ہے اور اگر اصل مباح ہے حکایت بھی مباح ہے۔ اور اگر اصل محمود ہے تو فی نفسہٖ تو اسکی حکایت بھی ایسی ہی ہے مگر عارض کے سبب اسمیں تفصیل ہوگئی ہے وہ یہ کہ اگر اس سے تلہی مقصود ہے تو طاعت کو آلہ تلہی بنانا حرام ہے پس قرآن وغیرہ سننا اسمیں اسلئے حرام ہے اور اگر تلہی مقصود نہ ہو جیسے کوئی مضمون نافع دوسری جگہ پہنچانا ہو اور اس میں بند کر دی جاوے وہ جائز ہے اور قرآن میں یہ نیت اوّل تو فرضی ہے اور اگر واقعی ہے تب بھی تشبہ ضرور ہے اہل تلہی کیساتھ لہذا اجازت نہ ہوگی جیسے مائدہ پر ظروف شربت کو ہیئت ظروف خمر رکھنے کو فقہا نے حرام فرمایا ہے۔ ۷ جمادی الاخری ۱۳۵۱ھ

سوال - یہ عریضہ اس وقت اسلئے لکھ رہا ہوں کہ گنگوہ سے جناب حافظ محمد یعقوب صاحب کا ایک خط اس مضمون کا آیا تھا کہ گراموفون اور فوٹوگراف کا رواج آجکل گھر گھر ہو رہا ہے۔ اسکے متعلق مفصل فتوی کی ضرورت ہے انکا خیال ہے کہ اسکو طبع کرا کر تقسیم کریں۔ اس ضرورت کیلئے احقر نے جناب کا فتوی امداد یہ دیکھا تو حوادث الفتاوی صلا میں اسکے متعلق حضرت نے کافی بحث فرمائی ہے جسکو دیکھکر اطمینان ہوا لیکن ایک خلجان باقی رہ گیا کہ حضرت نے گراموفون کو محض ایک آلہ حاکیہ صوت مثل دیگر آلات حاکیہ ٹیلیگراف و ٹیلیفون وغیرہ قرار دیکر اسکے سننے سنانے کو اصل محکی عنہ کے تابع فرمایا ہے۔ اسمیں یہ خلجان ہے کہ عام عرف و عادت اور اسکی وضع و مقصد کے لحاظ سے یہ محض آلہ حاکیہ نہیں معلوم ہوتا بلکہ منجملہ آلات تلہی و تلعب اور معازف و مزامیر کے معلوم ہوتا ہے۔ عام طور پر

تیانوں پر اسکا نام بھی باجہ پکارا جاتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس تقریر کا ایت صوت کا کام باجہ سے لیا جاتا ہے سو یہ تو
کچھ نہ کچھ دوسرا ستار وغیرہ میں بھی ہوتا ہے گو اتنا صاف نہ ہو البتہ ہی دوسری ۔۔۔ سے آلات باجہ
باجا یا المخصوص ہارمونیم باجہ ہیں تو لقہ تیا صاف آواز پیدا ہو جاتی ہے ۔۔۔ یہاں ۔۔۔
ہے اور وہاں لجہ بیتہ ہوتی متکیفیت کا سماع لیکن ہر حال ایک آلہ کا نام ۔۔۔ ۔۔۔ متوالی
متکیفت کا حاصل کرنا یہ بھی ایک درجہ میں احداث صوت کہلا سکتا ہے ۔۔۔ اور عام طور پر
اسکی وضع و استعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی منجملہ آلات تغنی کے ہے بلکہ بنون کی طرح ۔۔۔ پیدائے اصوات
مباحہ بھی اسکے اندر مطلق نہ ہوتا پایا جاتا ہے اور یہ خیال ہوتا ہے (واللہ اعلم بالصواب) کہ تمام آلات تغنی اور گراموفون
میں وہی فرق ہے جو عام آلات تصویر کشی اور فوٹو گراف میں کیونکہ عام طور پر مصور ایک حسب لخواہ صورت کا
احداث اپنی طرف سے کرتا ہے اور فوٹو گراف ایک محکی عنہ کے تابع ہوتا ہے اور اسکے عکس کو جو غیر قائم تھا مصالحہ کے
ذریعہ پائیدار بنا دیتا ہے لیکن عکس کو پائیدار بنانے ہی کا نام تصویر کشی رکھا جاتا ہے اور فوٹو گراف اور قدیم طرز
کی مصوری کو برابر ناجائز قرار دیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ عکس جس وقت تک عکس ہوتا جائز تھا اور جب بذریعہ
فوٹو اسکو قائم کیا گیا تو اب یہی عکس تصویر کہلائیگا اسی طرح ایک جائز کلام جب تک اپنی اصلی صورت میں ہے وہ
ایک کلام تھا کہ حسنہ حسن وقبیحہ قبیح لیکن جب اس آلہ کے ذریعہ اسکو قائم کرکے اعادہ کیا گیا تو یہی ایک تغنی وطرب
امید کہ جواب باصواب سے مطمئن فرمایا جاوے۔

الجواب شبہ کے منشا کی قابل توجہ ہونے سے دل خوش ہوا اسلئے توجہ کرکے مقام کی توضیح کرتا ہوں میں نے اپنی
تقریر میں باحت حکایت پر صرف باحت محکی عنہ سے استدلال نہیں کیا بلکہ اسمیں ایک قید بھی ہے جو غایت شرح
کے سبب سے محتاج تصریح نہیں وہ قید یہ ہے کہ اس حکایت سے نہی وارد نہ کی گئی ہو اس سے شبہ کا جواب حاصل ہو گیا
کیونکہ حکایت صورت حیوانیہ (یعنی تصویر) سے نہی وارد ہے۔ اسی طرح حکایت صوت بواسطہ آلات معازف مزامیر
منہی عنہ ہے تا فاتوق المقیس علیہ ورنہ مطلق حکایت صورت تو آئینہ و پانی میں بھی ہے۔ اور حکایت صوت
گنبد کی صدا میں بھی ہے اور اس میں حرمت نہیں۔ اگر شبہ کیا جاوے کہ فونوگراف میں بھی حکایت صوت بذریعہ
آلات لہو محرم ہے تو وہ بھی منہی عنہ ہوئی اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہ غیر مسلم ہے اسلئے کہ ملاہی محرمہ وہ ہیں جہاں خود
ان ملاہی کی صوت بخصوصہ مقصود ہو گو اسمیں کوئی خاص لہجہ بھی منضم کر لیا جاوے جیسا ہارمونیم میں ایسا انضمام
ہو جاتا ہے اور گراموفون میں خود اس آلہ کی صوت بخصوصہ مقصود نہیں بلکہ مقصود ۔۔۔ محکی عنہ ہے جسکا

اس آلہ کے ذریعہ سے محفوظ کر کے اعادہ کیا جاتا ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ گراموفون میں جو صوت بند کیجے پیدا ہوتی
ہے۔ اگر اصلی محکی عنہ پر قدرت ہو جاوے تو پھر اس آلہ کی طرف اسوقت التفات بھی نہ کیا جاوے بخلاف ہارمونیم
وغیرہ کے کہ ایسے وقت بھی اس سے قطع نظر نہیں کیجاتی اور راز اسکا یہ ہے کہ گراموفون کی خصوصیت نے اس صوت میں کیا
حظ نہیں بڑھایا لہذا اصل کے ہوتے ہوئے اسکا قصد نہیں کیا جاتا اور ہارمونیم کی خصوصیت کو حظ خاص ہے جو ذرایعے
جو سادہ استماع میں مفقود ہے اسلئے اصل کے سنتے ہوئے بھی اسکا قصد کیا جاتا ہے اس سے صاف ثابت ہو گیا کہ یہ آلہ
ملاہی میں سے نہیں جنکی صوت بخصوصہا مقصود ہوتی ہے اور حرمت ایسے ہی ملاہی کے ساتھ مخصوص ہے کما ذکر
رہا یہ شبہ کہ اسکو عرفاً میں باجا کہتے ہیں اول تو الاطلاقات العرفیہ سے حقائق و احکام شرعیہ پر استدلال نہیں ہو سکتا
پھر ممکن ہے کہ باعتبار اکثریت استعمال فی اللہو کے اسکو حرمت مطلقاً میں کوئی دخل نہیں۔ اگر یہ کہا جاوے کہ عادۃً
اطلاق عرفی کی خود واضع کا قصد بھی اس سے تلہی ہے جواب یہ ہے کہ اسمیں واضع کا قصد مؤثر نہیں بلکہ مستعمل کے
قصد کا اعتبار ہے غور فرمایا جاوے کہ اگر طبل سحر یا طبل غزاہ کا جنکو فقہا نے جائز کہا ہے واضع نے بقصد تلہی
بنایا ہو مگر استعمال کرنیوالا بقصد صحیح اس سے کام لے تو کیا اسکو محض بنا بر نیت واضع ناجائز کہا جا سکتا ہے
اگر کہا جاوے کہ اگر استعمال کرنیوالے کا قصد بھی تلہی کا ہو مگر خاص انہی ریکارڈوں کا استعمال کرے جنمیں اصوات مباح
محفوظ ہیں تو کیا اب بھی حرمت کا حکم نہ ہوگا۔ حالانکہ قصد تلہی کا ہے جواب یہ ہے کہ ہر تلہی حرام نہیں ہوتی حدیث میں
لہو میں سے تین چیزوں کا جواز کیلئے استثنا فرمایا گیا ہے اور اصل استثنا میں اتصال ہے الا بدلیل ولا دلیل ہے
معلوم ہوا کہ جس تلہی میں کوئی مفسدہ ہو وہ حرام ہے اور جس میں کوئی غرض صحیح ہو کما فی الثلثۃ المذکورۃ وہ محمود
و مطلوب ہے اور جسمیں نہ کوئی مفسدہ ہو نہ غرض صحیح وہ عبث اور خلاف اولیٰ ہے۔ پس حکایت صوت مباح میں کوئی
مفسدہ تو ہے نہیں ورنہ وہ صوت مباح ہی نہ ہوتی۔ اب دو احتمال رہ گئے اگر غرض صحیح ہے جیسے کہ محقق عالم یا عابد کے
کا وعظ بند ہو۔ اسکی حکایت محمود ہوگی اور اگر غرض صحیح نہیں تو عبث اور خلاف اولیٰ ہے اخیر میں ایک ضروری
تنبیہ کا بھی معروض ہے وہ یہ کہ یہ تفصیل مذکور خلو عن العوارض کی حالت میں ہے ورنہ اگر کوئی عارض موجب
منع پایا جاوے جیسا مباح کی اجازت مفضی ہو جاوے ابتلاء فی المحرم کی طرف تو اس صورت میں قبیح لغیرہ میں داخل ہو کر
واجب المنع ہو جاویگا۔ ایک دوسری تنبیہ جو کہ بھی واجب الذکر ہے جسکو حقر نے ۲۶ جمادی الاخری ۱۳۴۳ھ کے فتوے میں ذکر کیا ہے وہ یہ
قرآن (بقصد تلہی) سننا اسلئے حرام ہے کہ طاعت کو آلہ تلہی بنانا حرام ہے اور اگر تلہی مقصود نہ ہو تب بھی تشبہ ہے اہل
تلہی کیساتھ لہذا اجازت نہ ہوگی جیسے مائدہ پر ظروف شربت کو بہیئت ظروف خمر رکھنے کو فقہا نے حرام فرمایا ہے ۱۵ شعبان ۱۳۴۳ھ

تتمۂ بالا سوال ۔ گراموفون کے متعلق حضرت والا کی مفصل تحریر دیکھکر اصل مسئلہ میں تقریباً شفا ہو گئی اور یہ سمجھ میں آگیا کہ حرمت کی کوئی وجہ نہیں لیکن تھوڑا اختلاج اس فرق میں باقی رہ گیا ہے جو حضرت نے جملہ معازف و مزامیر اور گراموفون کے درمیان فرمایا ہے وہ یہ کہ گراموفون کی صوت بھی بخصوصہ مقصود معلوم ہوتی ہے کما فی سائر المعازف اسکی صوت میں ایک قسم کی گونج پیدا ہو کر بہ نسبت سادہ استماع ایک حظ کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بہت سے وہ آدمی کہ جنکے سامنے اگر اصل صوت اپنی اصلیت پر پیش کیجاتی تو وہ اپنے کان نہ لگاتے اور اس آلہ میں بند ہونے کے بعد نہایت ذوق و شوق سے سنتے ہیں البتہ ناچ رنگ وغیرہ میں اصل محکی عنہ پر قدرت ہونے کی صورت میں اس آلہ کی طرف توجہ نہیں رہتی جسکی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہاں حظ صوت کیساتھ دوسرے حظوظ نفس بھی جمع ہو جاتے ہیں ناچ رنگ اور گانے بجانے کے سوا اور چیزوں کے متعلق عام حالات پر نظر ڈالتے ہوئے یہی خیال ہوتا ہے (واللہ ورسولہ اعلم) کہ اگر ایک طرف اصل وعظ ہوتا ہو اور دوسری طرف گراموفون میں اسی وعظ کی حکایت ہو تو بہت سے آدمی اسی کی طرف جھک پڑیں گے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود اسکی صوت بخصوصہ مقصود ہے مثل سائر الملاہی والمعازف۔

(۲) آخر میں تنبیہ جزئی کے تحت میں جو حضرت نے ارقام فرمایا ہے کہ (اگر تلہی مقصود نہ ہو تب بھی تشبہ باہل تلہی کیساتھ لہذا اجازت نہ ہوگی) اسکا مقتضی بھی عموم منع معلوم ہوتا ہے کیونکہ مواعظ اور ان کے امثال جو مطلوب فی الدین ہیں ان کیساتھ بھی تلہی اور تشبہ باہل التلہی منع کرنے کے قابل ہیں اگرچہ تلہی بالقرآن کی نوبت نہ پہنچے اسلئے اگر کوئی شخص غرض صحیح کے ساتھ بھی سنتا ہو تب یہ تشبہ مانع جواز نہیں۔

(۳) تنبیہ کلی کے تحت میں جو ارشاد فرمایا گیا ہے اسکا مقتضی بھی حالات و واقعات کو دیکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسکے استماع مطلقاً منع کیا جاوے کیونکہ اسکی کسی خاص صورت کی اجازت سے ابتلاء فی المحرم کا عام طور پر قوی اندیشہ ہے جیسا کہ تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عوام میں تفصیلات و تدقیقات محفوظ نہیں رہتیں۔ الحاصل اول تو خود اس آلہ کو معازف ومزامیر کیساتھ ایک گونہ مشارکت ہے جو اصل عدم جواز کا سبب بن سکتا ہے۔ دوسرے اگر اس سے بھی قطع نظر کیجاوے اور فی نفسہ اسمیں حکایت صوت کو مباح قرار دیا جاوے تب بھی خارجی عوارض مثل اندیشہ ابتلاء فی المحرم اسکی ممانعت کے مقتضی ہیں۔ تیسرے اگر بلا غرض صحیح سنتا ہے تو اسکا عبث اور خلاف اولیٰ ہونا مسلم ہی ہے اور اگر غرض صحیح سے سنتا ہے یعنی ایسی چیز سنتا ہے جو مطلوب فی الدین ہے تو اس صورت میں قصد تلہی یا تشبہ باہل التلہی اسکے لئے مانع ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ یہ چند معروضات اعتماداً علی العنایات السنیہ کردیئے ہیں ورنہ جرأت نہ ہوتی۔

ع کرم ہائے تو مارا کرد گستاخ۔ والسلام۔

الجواب بعض طبائع کے اعتبار سے قصد صوت مخصوصہ کا انکار نہیں ہو سکتا مگر اسکے عموم کا دعوی بھی مشکل ہے
بعض طبائع یقیناً ایسے ہونگے کہ اگر اصل میں کوئی حظ بھی نہ ہو تب بھی محض گونج کے سبب تبع کی طرف التفات نہ کریں
اور اگر طبل سحور میں بعض کے قصد تلہی سے حکم کی تعمیم مشکل ہو اور اس قصد کی اکثریت و اقلیت کا مدار اجتہاد پر ہے
لہذا اطلاق منع و تفصیل فی المنع مفتی کی رائے پر ہو اسکے علاوہ ایک امارت قریبہ قریب سب کے اعتبار سے عام ہو وہ
یہ کہ اس آلہ کے مختلف پلیٹوں میں مختلف اصوات بند ہوتی ہیں اور ان میں سے کسی کو کوئی مطلوب ہوتی ہے کسیکو کوئی اور
یہ تفاوت اصل ہی کے تابع ہے ورنہ ملاہی کی نغمات والحان سب متقارب ہوتے ہیں اور یہ سب حکم فی نفسہ میں کلام ہے
باقی افضاء الی المحرم یا تشبہ باہل التلہی کے موثر فی المنع ہونے میں کلام نہیں لیکن ایسے مفاسد عارضہ اور ضرورت
میں اگر تعارض ہو مفاسد کے انسداد کیساتھ تحصیل ضرورت کا انتظام کر لینے کی صورت میں کیا حکم ہوگا اسکو غور سے
دیکھ لیا جاوے مثلاً اگر کسی آلہ میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا وعظ کسی نے بلا اطلاع حضرت کے
بند کر لیا ہوتا اور کوئی شخص اسکی تبلیغ عام کیلئے خلوت میں اسکی نقل حاصل کر کے پھر کتابت میں ضبط کر کے اسکو
تقریراً یا طباعۃً شائع کر دیتا تو اس خاص مستمع فی الخلوۃ کیلئے کیا حکم ہوگا۔ یہ قابل تحقیق ہے بخلاف القرآن لانعدام
الضرورة فيه ثم لنا ان نتسع في الكلام ونقول ان قبح الملاهي لو كان لعينها لما ارتفع عن طبل السحور
والغزو وجرس الساعة لاسيما في المساجد فاذن هو لغيرها فلينظر ان هذا الغير ما هو وهل هو متحقق
في هذه الآلة اذا لم تكن حاكية عن الصوت الغير المشروع وهذا ما اذكره فيما كتبت من قبل حذرا عن
غلط بعض العامة والآن ذكرته بلسان الخاصة لينظروا فيه ويتأيد كون هذا القبح لغيره بما
في الدر المختار قبيل فصل اللبس من كتاب الحظر والاباحة ونصه ومن ذلك (اي من الملاهي) ضرب
النوبة للتفاخر فلو للتنبيه فلا بأس به كما اذا ضرب في ثلاثة اوقات لتذكير ثلاث نفخات
الصور لمناسبة بينهما فبعد العصر للاشارة الى نفخة الفزع وبعد العشاء الى نفخة الموت وبعد
نصف الليل الى نفخة البعث وتمامه فيما علقته على الملتقى وفي رد المحتار تحت قوله بعد العصر الخ
ما نصه اقول وهذا يفيد ان آلة اللهو ليست محرمة لعينها بل لقصد اللهو منها اما من سامعها
او من المشتغل بها وبه تشعر الاضافة الا ترى ان ضرب تلك الآلة بعينها حل تارة وحرم اخرى
باختلاف النية والامور بمقاصدها وفيه دليل لساداتنا الصوفية الذين يقصدون بسماعها
امورا هم اعلم بها فلا يبادر المعترض بالانكار كيلا يحرم بركتهم فانهم السادة الاخيار الخ وفيه على

قوله وتمامه المستحب تعجيله [illegible] اما ان يكون بحوالي
يجوز كضرب الله به وعن الحسن لاباس به [illegible] وفي السراجية هذا اذا لم يكن
جلاجل ولم يضرب على هيئة التطرب اه اقول فينبغي ان يكون طبل السحور في رمضان لايقاظ
النائمين للسحور كبوق الحمام تامل اه نعم لو منع منه [illegible] كان احوط واصون لدين
العامة لكن مع هذا لا سبيل لاحد على احد الى المواخذة على ترك الاحوط والى اساءة الظن
به والله اعلم ۔ ۶ رمضان المبارک ۱۳۲۶ھ ۔

ستاسی ویں حکمت حکم عمل مسمریزم

السوال ۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین وشرع متین درباب اس مسئلہ ہیں کہ مسمریزم کا سیکھنا اور اسپر عمل کرنا اور یقین کرنا مسلمانوں کیواسطے کیسا ہی بموجب شرع شریف جائز ہے یا ناجائز ہے ۔ اور ایک میز تین پایوں کی بچھا کر مردوں کو بلا کر سوال وجواب کرتے ہیں اور روحوں سے دریافت کرکے بتلاتے ہیں کہ تمہارا کام ہوگا یا نہیں ہوگا اسپر یقین کرنا مسلمانوں کو کیسا ہے ۔

الجواب ۔ اوّل مسمریزم کی حقیقت سمجھنا چاہئے پھر حکم سمجھنے میں آسانی ہوجاویگی حقیقت اس عمل کی یہ ہے کہ قوت نفسانیہ کے ذریعے سے بعض افعال کا صادر کرنا جیسے اکثر افعال قوی بدنیہ کے ذریعے سے صادر کیجاتے ہیں ۔ پس قوۃ نفسانیہ بھی مثل قوی بدنیہ کے ایک آلہ ہے صدور افعال کا اور حکم اس کا یہ ہے کہ جو افعال فی نفسہا مباح ہیں اُن کا صادر کرنا بھی اس قوت سے جائز ہے اور جو افعال غیر مباح ہیں انکا صادر کرنا بھی ناجائز ہے مثلاً جس شخص پر اپنا قرض واجب ہو اور وہ وسعت بھی رکھتا ہو اس قوت سے اسکو مجبور کرکے اپنا حق وصول کرلینا جائز ہے اور جس شخص پر جو حق واجب نہو جیسے چندہ دینا یا کسی عورت کا کسی شخص سے نکاح کرلینا اسکو مغلوب کرکے اپنا مقصود حاصل کرلینا حرام ہے وعلی ہذا القیاس سائر الافعال یہ تو اسکا حکم تھا فی نفسہ اور ایک حکم ہے باعتبار عارض کے کہ اگر اسمیں کوئی مفسدہ خارج سے منضم ہوجاوے تو اس مفسدہ کی وجہ سے بھی اسمیں ممانعت عارض ہوجاویگی مثلاً اسکو ذریعہ کشف واقعات کا خواہ ماضیہ ہوں یا حال یا مستقبلہ بنانا جسپر کوئی دلیل شرعی نہیں مثلاً چور کا دریافت کرنا یا کہ مُردہ کا حال پوچھنا یا کسی کام کا انجام پوچھنا یا اعتقاد حضور ارواح کا کرنا جیسا سوال میں

عہ اسکی بحث تتمہ غریبہ میں بھی دیکھ لی جاوے ۱۲ منہ ۔

مذکور ہے کہ یہ سب محض کذب و زور و تلبیس و غرور ہے جنہیں یہ ڈاکٹر عمل کرنیوالے مبتلائے جہل ہیں اور اسی جہل پر انکی تصنیفات اس فن میں مبنی ہیں اور یہ جنسے دوسروں کو دھوکہ دیتے ہیں مسمریزم کو ان پیروں کا کوئی تعلق نہیں اور اگر بالفرض ہوتا بھی تب بھی مثل کہانت و عرافت و نجوم کے اس سے کام لینا اور اس پر اعتقاد کرنا حرام ہوتا چونکہ احقر کو اس عمل کا خود تجربہ ہے اسلئے تحقیق مذکور میں کچھ تردد نہیں۔ ۲۵ رجب ۱۳۴۶ھ

اٹھاسی ویں حکمت جواب اشکالات بر مسئلہ تقدیر

سوال۔ براہِ عنایت مسئلہ ذیل پر اپنی قیمتی رائے کا اظہار فرماکر مشکور فرماویں کیونکہ یہ مسئلہ عرصہ سے مجھے اور میرے احباب کو پریشان کئے ہوئے ہے میرا خیال ہے کہ آپ کا اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا صرف میرے لئے ہی نہیں بلکہ ہندوستان میں متعدد متفکر دماغوں کیلئے باعث تسکین ہوگا ہمارا ایمان ہے کہ خدا تعالیٰ علیم کل و عالم الغیب ہے اسکا عالم الغیب ہونا اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اسے مستقبل کے ہر چھوٹے سے چھوٹے واقعہ کا علم حاصل لہٰذا ہر کام کیلئے ایک طریق کار قبل از وقت مقرر ہوگیا پھر اگر زید نے بکر کے قتل کا ارادہ کیا تو اللہ تعالیٰ کو اسکی بھی خبر تھی اور اس نے بکر کو قتل کیا وہ بھی خداوند کریم کے علم میں تھا یعنی اسے معلوم تھا کہ زید کو بکر قتل کریگا۔ اسی طرح اس کام کو ہونا چاہئے تھا ورنہ علم الٰہی باطل ٹھہرتا جب ہم خدا تعالیٰ کے اس علم غیب کو ہر انسان کے مستقبل پر منضبط کرتے ہیں تو ہمیں انسان کو مجبور محض ماننا پڑتا ہے اور خدا تعالیٰ کے عالم الغیب ہونے کی صفت پر ایمان رکھنا فیٹلزم کو ماننے کا مترادف ٹھہرتا ہے ایسا اس مذموم فیٹلزم کا نام سنتے ہی ہم اپنے عقیدہ کو اس سے بری الذمہ تصور کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہیں ہمارے افعال کے ہم خود مختار اور ذمہ دار ہیں جیسا چاہیں کرگذریں اس حالت میں خدا کو ہمارے افعال کے علم سے نعوذ باللہ عاری ماننا پڑتا ہے علاوہ ازیں خدا کو عالم الغیب مانکر ہم دعا مانگنے کو بھی بیکار کہنے پر مجبور ہوتے ہیں کیونکہ ہر کام کو اسی طرح ہونا چاہئے جیسا کہ اسکے متعلق خدا تعالیٰ کو علم ہوچکا ہے معاذ اللہ وہ خود بھی اپنے علم کے خلاف جو کہ ابھی سے مکمل ہے آئندہ کچھ نہیں کرسکتا کیونکہ علم غلط ٹھہرتا ہے بینوا۔ توجروا۔

الجواب۔ یقینی ہے کہ وجود اختیار کا بدیہی بلکہ حسی و مشاہد ہے اور یقینی بدیہی و حسی کی مصادمت اگر دلیل غیر یقینی کیساتھ ہو تو بداہت و حس کی نفی نہ کرینگے بلکہ دلیل کو مخدوش کہیں گے گو تعیین اس خدشہ کی نہ کرسکیں مثلاً اگر دلیل ریاضی سے معلوم ہو کہ فلاں تاریخ فلاں وقت فلاں مقام میں پورے آفتاب کو کسوف ہوگا لیکن مشاہدہ سے کسوف کا عدم وقوع ثابت ہوا تو مشاہدہ کو غلط نہ کہا جاویگا بلکہ حساب میں غلطی ہوجانیکا حکم

کریں گے گو یہ تعیین نہ ہو سکے کہ کہاں غلطی ہوئی ہے اور کیا غلطی ہوئی ہے۔ اسی طرح یہاں جب دلیل نافی ہے اختیار کی تو دلیل ہی کو مبہم سمجھیں گے خواہ وہ غلطی کچھ ہی ہو مثلاً یہاں اس میں یہ غلطی ہے کہ علم باری جو واقعہ فعل کیساتھ متعلق ہوا ہے تو اس قید کیساتھ متعلق ہوا ہے کہ یہ فعل باختیار فاعل ہوگا تو اس سے تو وجود اختیار کا اور موکد ہو گیا نہ کہ معدوم ورنہ خلاف علم الٰہی لازم آویگا۔ اور اگر اس اختیار کی کنہ اور اسکی وجہ ارتباط بالقدیم کی تفتیش کرکے یہی اشکال نفی اختیار کا اعادہ کیا جاوے تو ایسا اشکال جبر کی کنہ اور اسکے وجہ ارتباط کی تفتیش کرنے سے بھی ہوتا ہے جس سے جبر کی بھی نفی ہوتی ہے۔ تقریر اسکی یہ ہے کہ اگر تعلق علم احتمال خلاف علم سے جبر لازم آتا ہے تو ظاہر ہے کہ علم کا تعلق معدوم محض سے تو ہو نہیں سکتا بلکہ وہ عقلاً موقوف ہے وجود معلوم پر اور اسکا وجود اگر بلا ارادہ ہے تو اس معلوم کا قدم لازم آتا ہے اور وہ بالمشاہدہ باطل ہے اور اگر ارادہ سے ہے تو ارادہ میں علم شرط ہے تو علم موقوف ہوا علم پر اور یہ دور ہے اور نیز علم مستلزم جبر ہے جیسا کہ سوال میں کہا گیا اور ارادہ مستلزم اختیار ہے جیسا ارادہ کی حقیقت سے ظاہر ہے یعنی تخصیص ما شاء لما شاء متی شاء اور یہ اجتماع متنافیین ہے اور یہ دور اور جمع لازم آیا ہے علم اور ارادہ سے تو علم و ارادہ منفی ہونگے اور علم ہی مقتضی تھا جبر کو جب مقتضی منفی ہوا تو مقتضی یعنی جبر بھی منفی ہوگا تو اس انتفاء میں اختیار کی کیا تخصیص ہے جبر بھی منفی ہو گیا اسلئے ان اشکالات سے نجات یہی ہے کہ جبر و اختیار کی کنہ اور وجہ ارتباط کی تفتیش نہ کیجاوے اور عجب نہیں کہ شارع علیہ السلام نے اسی لئے اس مسئلہ میں خوض کرنے سے منع فرمایا ہو۔ واللہ اعلم۔ ۳ رمضان ۱۳۴۶ھ۔

نواسیویں (۸۹) حکمت رسالہ القاء السکینہ فی تحقیق ابداء الزینہ

اس رسالہ میں شرعی پردہ کی تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۱۱۵ سے شروع ہوا ہے اور صفحہ ۲۹۰ پر ختم ہو گیا ہے۔

نوےویں (۹۰) حکمت حکم خطبہ در غیر عربی

تمہید سوال و جواب آئندہ۔ فرمان شریعت ایک عالم کا رسالہ ہے جسمیں خطبہ کے عربی زبان میں ہونیکی ضرورت اور غیر عربی میں ہونیکی کراہت روایات فقہیہ سے ثابت کیگئی ہے اسپر احقر کی بھی تقریظ تھی ایک مقام سے احقر کے پاس ایک خط آیا جسمیں دو سوال تھے ایک میں حوالہ روایات کے متعلق غلط کا اثبات اور دوسری میں غیر عربی سے کراہت کی نفی کیگئی ہے۔ احقر نے اس خط کا جواب لکھا جو ذیل میں منقول ہے۔

سوال اوّل - اسکا ناصحہ تمہید اول میں لکھا جاچکا اور چونکہ جواب میں بھی اس سے محض اجمالی تعرض ہے اسلئے اس سوال کو بعینہٖ نقل نہیں کیا گیا

سوال ثانی - صاحبین نے عاجز عن العربیہ کو معذور اور عاجز قرار دیا ہے اور اسلئے غیر عربی دانوں کو غیر عربی میں خطبہ پڑھنا جائز ہوگا یا نہیں کیونکہ تکبیر تحریمہ کے متعلق قاضیخان نے لکھا ہے کہ اگر عربی نہیں جانتا ہے تو فارسی میں نماز کو شروع کریگا ورنہ غیر عربی میں نہیں شروع کر سکتا بالکل یہی اختلاف القول درمختار خطبہ میں بھی ہے اسلئے عربی نہ جاننے والے کیا صاحبین کے نزدیک غیر عربی میں خطبہ نہیں پڑھ سکتے اور اگر بکراہت جائز ہے تو مکروہ تنزیہی مراد ہے یا مکروہ تحریمی - کیا وہ مکروہ تنزیہی بحالت موجودہ نہ سمجھ میں آنیکے عذر سے معاف نہیں ہوسکتا اور زمانہ کی ضرورت ہم کو شرعی ضروریات کیلئے اُردو میں خطبہ کو جائز قرار نہیں دیتی حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے احیاء العلوم میں آداب القراءۃ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقولہ پیش فرمایا ہے کہ جو عبادت بے سمجھے ہو اس میں برکت نہیں ہوتی اور جو تلاوت بلا تامل ہو وہ تلاوت نہیں ہے سوالئے اگر کوئی شخص خطبہ شرعیہ کے حدود میں رہکر اُردو میں خطبہ پڑھتا ہے تو وہ مثاب ہوگا یا نہیں - نیت اُسکی یہ ہے کہ عبادت بے سمجھے نہ ہونا چاہیئے خصوصاً خطبہ جو تذکیر کے لئے بھی ہو جس میں سامعین کو سُنانا مقصود ہو -

الجواب - تنبیہات سے ممنون ہوا جزاکم اللہ تعالیٰ - غالباً اکثر اہل علم کا التصدیق رسائل کے باب میں یہی معمول ہے کہ نفس مسئلہ کا توافق پیش نظر رہتا ہے اور روایات کو بنا بر اعتماد و صاحب رسالہ ماخذ پر منطبق نہیں کیا جاتا چنانچہ اس وقت آپکی تحریر کی روایات میں بھی اسی اعتماد کی بنا پر تطبیق کا اہتمام نہیں کیا - اگر یہ کوتاہی ہے تو میں اپنی کوتاہی کا مقر ہوں بلکہ اسکی اشاعت کی اجازت دیتا ہوں - البتہ نفس مسئلہ میں اب بھی میرا یہی خیال ہے اگر اس میں مجھکو اپنی غلطی معلوم ہو جاویگی حسب معمول رجوع کرلونگا - یہ تو سوال کا جواب ہے - باقی سوال ثانی کے متعلق یہ عرض ہے کہ کلام غیر عاجز میں ہے اس کے لئے جواز یعنی صحت بلا کراہت نہیں اور عاجز کے معنی ہیں پڑھنے سے عاجز نہ کہ سمجھنے سے کما سیاتی - رہا یہ امر کہ کونسی کراہت ہے سو تنزیہی بھی عوارض سے تحریمی ہوسکتی ہے - مسئلہ تھا فیہا میں بڑا عارض اس وقت میں یہ ہے کہ سنت پر اس مکروہ کو ترجیح دی جانے لگی اس لئے تغییر مشروع کے سبب کراہت تحریمہ کا حکم بعید نہیں اور یہ عجز اور عدم عجز عن القراۃ ہے نہ کہ عن الفہم - چنانچہ کسی سے بھی یہ احتمال اخیر منقول نہیں اور قیاس ایک کا دوسری پر ہمارا منصب نہیں اور امام غزالیؒ سے جو نقل کیا گیا یہاں سمجھنے سے مراد توجہ ہے چنانچہ اس قول کی عبارت اُس عبادت کو بھی شامل ہے جس میں کوئی قراۃ نہیں ورنہ اگر ترجمہ مراد ہو تو کیا تلاوت میں بھی ترجمہ پڑھنا اصل قرآن کے پڑھنے سے افضل ہوگا - رہا حکمت تذکیر سے استدلال یہ تو قرآن میں بھی جاری ہے بلکہ قرآن مجید میں خطبہ کا لقب تو ذکر آیا ہے اور قرآن کا ذکری تو کیا یہ حکم اس حکم میں بھی جاری ہوگا - ۱۴ ربیع الاول ۱۳۴۷ھ

اس کے بعد سائل بالا سے حسب ذیل مکاتبت ہوئی

سوال - حضور والا نے تحریر فرمایا ہے کہ عجز و عدم عجز عن القراۃ مراد ہے نہ کہ عن الفہم - صرف اتنی بات میں مجھے شبہ باقی رہگیا ہے اس لئے مؤدبانہ طور پر چند جملے عرض کرنیکی جرأت کرتا ہوں - تحقیق الخطبہ میں امام رافعی رحمۃ اللہ علیہ دشافعی المذہب کی حسب

دیکھ عبارت نقل فرمائی گئی [illegible] ملتقی فیہ من یحسن العربیۃ
خطب بغیرھا [illegible] الزیلعی ج ص
[illegible] شرط
[illegible] ان
[illegible] صحیح نہ ہوگا
[illegible] مراد ہو تو کیا
اس فرق سے کو بھی [illegible] اگر یہ تو کیا مانا
جاتا ہے تو اس سنت آپ کے [illegible] الاخرۃ ۱۳۵۲ھ۔

سوال تتمہ بالا۔ [illegible] اس کے متعلق [illegible] قرآن مجید کو بھی ذکر کہا گیا ہے جیسا کہ وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس معلوم ہوا کہ ذکر کیلئے تبیین کی ضرورت ہے اسی طرح اگر خطبہ کو ذکر کہا گیا ہے تو اس کیلئے بھی تبیین کی ضرورت ہے بہرصورت ذکر [illegible] اور ذکر میں الفاظ نہیں بلکہ اتباع ہے [illegible] الانبیاء جسطرح قرآن کی تبیین ضروری ہے اسی طرح خطبہ کو بھی [illegible] بقوم لغتہ ہی [illegible] ذکر فرمایا گیا ہے ذکر سے مراد انزلنا الیک الذکر کے مطابق کلام مجید ہو اسلئے فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم [illegible] القرآن فرمایا گیا ہے پس جب خطبہ بھی ملقب بہ ذکر اللہ ہے تو اسکو بھی مبین للناس ہونا ضروری ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ خطیب کو [illegible] قرآن ایسی نصائح کرے ورنہ خطبہ ذکر نہ ہوگا

جواب۔ میرا یہ مطلب نہ تھا کہ قرآن کو ذکر نہیں کہا گیا بلکہ یہ مطلب تھا کہ ذکر بھی کہا گیا ہے اور خطبہ کو کہیں ذکر ہی نہیں کہا گیا پس قرآن میں جب دونوں صفتیں ہیں تو ان دونوں کا حق ادا کرنا ضروری ہے تو پھر ترجمہ سمجھ کر کیوں نہیں پڑھا جاتا۔

تتمہ سوال بالا۔ جناب والا نے مکتوب گرامی میں ارشاد فرمایا ہے کہ اس مکروہ کو سنت پر ترجیح دیجاتی ہے اسلئے اس عارض کے مکروہ تحریمہ بعید نہیں مگر حضور والا اس نیت سے اسکو مادری زبان میں پڑھا جاوے کہ اس سے بہت سی مردہ سنتوں کا احیا کیا جاوے تو پھر مکروہ کیوں ہوگا۔ بہت سے جہلا ایسے ہیں جو نماز روزہ کی ضرورت سے بےخبر ہیں وہ صرف جمعہ میں آتے ہیں اگر خطبہ میں ان کی زبان میں سمجھا دیا جائے تو کیا اثر کی امید نہیں ہے ممکن ہے کہ خدا کچھ لوگوں کو اس طریقہ سے ہدایت نصیب کرے

الجواب۔ امور تعبدیہ میں مصالح سے تغیر نہیں ہوتا۔ تاریخ بالا۔

سوال تتمہ بالا۔ اور پھر کیا خطبہ میں یہی ایک سنت ہے یہ بھی تو سنت ہی ہے کہ بلا کتاب خطبہ دیا جائے۔ حضور نے کبھی کتابی خطبہ نہیں دیا نہ صحابہ کرام نے ایسا کیا اس سنت کا ترک دھڑلے سے ہو رہا ہے اور کچھ خیال بھی نہیں ہوتا حالانکہ خطبہ میں

مخاطبین کی طرف نہیں اسی لئے بسر دی ہے کہ مخاطبین کو یا سن بہر اثنہ تحت کما جاتا گر جب کتاب پر آنکھ لگی ہوگی تو پھر گردہ توجہ الی المخاطبین نصیب ہوگی جو مقصود ہے اور جو کیفیت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوتی تھی وہ یہ ہے کہ مسلم شریف کی ... ہے اذا خطب احمرت عیناہ وعلا صوتہ واشتد غضبہ حتی کانہ منذر جیش یقول صبحکم ومساکم الخ بھلا اس طریقہ سے کون خطبہ پڑھتا ہے سو اب ... گر لیتے ہیں گو ہی اسکو کوئی بھی نہیں کہتا

الجواب یہ سنن مستحبہ ہیں اور عربیۃ مؤکدہ فلا یقاس احدھما علی الآخر تا ریخ ...

الیانوے ویں حکمت تنقید بر رسالہ مقام محمود کہ دراں درمسئلہ شفاعت بر عبارت تقویۃ اعتراض کردہ شد

تمہید ایک خط مع ایک رسالہ کے جسکا نام مقام محمود ہے ذیل کے پتہ سے آیا جسمیں تقویۃ الایمان کی ایک عبارت متعلقہ شفاعت پر اعتراض ہے وہ اعتراض مع احقر کے جواب کے ذیل میں دونوں منقول ہیں۔ **سوال** ایک نسخہ مقام محمود بذریعہ پیکٹ ہذا ارسال خدمت ہے بعد ملاحظہ جواب باصواب سے مشکور و ممنون فرماویں اگر چہ کتاب کا جواب تحریر کرنے میں عدیم الفرصتی مانع ہو تو بندہ نوازش شفاعت بالاذن کے متعلق جو عبارت شرک اکبر کے تحت میں تحریر کی گئی ہے تو اسکا جواب مدلل و مفصل تحریر فرماویں سائل خاکسار ملک محمد امین چوب فروش چوک حضرت امام ناصرالدین صاحب جالندھر

عبارت تقویۃ الایمان (بعد بیان شفاعت بالوجاہت و شفاعت بالمحبۃ) تیسری صورت یہ ہے کہ چور پر چوری تو ثابت ہو گئی مگر وہ ہمیشہ کا چور نہیں اور چوری کو اس نے کچھ پیشہ نہیں ٹھہرایا مگر نفس کی شامت سے قصور ہو گیا اس پر شرمندہ ہے اور رات دن ڈرتا ہے اور بادشاہ کے آئین کو سر آنکھوں پر رکھکر اپنے تئیں تقصیر وار سمجھتا ہے اور لائق سزا کے جانتا ہے اور بادشاہ سے بھاگ کر کسی امیر وزیر کی پناہ نہیں ڈھونڈتا اور اسکے متعلق کسی کی حمایت نہیں چاہتا اور رات دن اس کا منہ دیکھ رہا ہے کہ دیکھئے میرے حق میں کیا حکم فرماوے سو اسکا یہ حال دیکھکر دل میں ترس آتا ہے مگر آئین بادشاہت کا خیال کر کے بے سبب درگزر نہیں کرتا کہ کہیں لوگوں کے دلوں میں اسکے آئین کی قدر نہ گھٹ جاوے سو کوئی امیر وزیر اسکی مرضی پاکر اس تقصیر وار کی شفاعت کرتا ہے اور بادشاہ اس امیر کی عزت بڑھانے کو ظاہر میں اس کی سفارش کا نام کر کے اس چور کی تقصیر معاف کر دیتا ہے سو اس افسر نے چور کی سفارش اسلئے نہیں کی کہ اس کا قرابتی ہے یا آشنا یا اسکی حمایت اس نے اٹھائی بلکہ محض بادشاہ کی مرضی سمجھ کر کیونکہ وہ تو بادشاہ کا امیر ہے نہ کہ چوروں کا تھائی گیر جو چوروں کا حمایتی بنکر اسکی سفارش کرتا اور آپ بھی چور ہو جاتا۔ اور اسکو شفاعت بالاذن کہتے ہیں۔ پس سفارش خود اس مالک کی پروانگی سے ہوتی ہے سو اللہ کی جناب میں اس قسم کی شفاعت ہو سکتی ہے اور جس ولی و نبی کی شفاعت کا قرآن و حدیث میں مذکور ہے اسکے معنی یہی ہیں سو ہر بندے کو چاہئے کہ وہ ہر دم اللہ ہی کو پکارے اور اس سے ڈرتا رہے اور اسی سے التجا کرتا رہے اور اسکے روبرو اپنے گناہوں کا قائل رہے اور اسکو اپنا مالک بھی سمجھے اور حمایتی بھی اور جہانتک خیال دوڑائے اللہ کے سوا کہیں اپنا بچاؤ نہ جانے اور کسی کی حمایت پر بھروسہ نہ کرے کیونکہ وہ بڑا غفور رحیم ہے سب مشکلیں اپنے ہی فیض سے کھولدیگا اور سب گناہ اپنی ہی رحمت سے بخشدیگا اور جسکو چاہیگا ... شفیع ... حاجت ہو اسی کو سونپنا چاہیے اسی طرح شفاعت بھی اسی کے اختیار پر چھوڑ دے جسکو چاہے ہمارا شفیع کر دے نہ یہ کہ کسی کی حمایت

پر بھروسہ رکھے اور اُسکو اُنہی کیواسطے پکارے اور حمایتی سمجھکر اصل مالک کو بھول جاوے۔ **اعتراض**۔ اس مضمون پر نگاہ دوڑانے سے مندرجہ ذیل نتائج بڑی آسانی سے مرتب کیے جاسکتے ہیں (۱) شفاعت وجاہت پر عقیدہ رکھنا اصل شرک ہے (۲) شفاعت محبت پر ایمان لانا شرک اکبر ہے۔ (۳) ہمیں کسی ایک کی شفاعت پر بھی بھروسہ رکھنا چاہیے (۴) کوئی نبی یا ولی کسی گنہگار کی شفاعت اسلئے نہیں کریگا کہ وہ بوجہ نبی رحمت ہونیکے اس پر ترس آتا ہے یا بسبب ہمدردی بنی نوع انسان رحم۔ کیونکہ ایسا کرنے پر وہ مجرم کا حامی مددگار ہوکر خود مجرم قرار دیا جائیگا۔ (۵) خدا کسی گنہگار کو کبھی بدون شفاعت نہیں بخشیگا کیونکہ ایسا کرنیسے اسے اس بات کا ڈر ہوگا کہ کہیں لوگوں کے دلوں سے اسکے آئین قوانین کی قدر نہ گھٹ جائے۔ (۶) مرتبہ شفاعت میں کوئی حقیقی فضیلت وبزرگی نہیں کیونکہ شفاعت تو قوانین الٰہیہ کی عظمتِ شان برقرار رکھنے کیلئے ایک ذریعہ ہے نہ کہ حقیقی عزت افزائی کا نشان۔

الجواب۔ میری رائے میں اس مسئلہ کو کسی محقق سے زبانی منقح کرنے کی ضرورت ہے بخصوص صفحہ میں ۵ و ۶ سب سے زیادہ قابل تحقیق ہے کہ اس جزو کو بعینہ وجہ تشبیہ میں دخل نہیں ہے صرف مشبہ بہ کی جانب میں اس شفاعت کے تحقیق کی ایک صورت ہے جس کا تحقق بعینہ جانب مشبہ میں ضروری نہیں صرف قید بالاذن میں تشبیہ ہے گو بنا اذن کی مختلف ہے ایک جگہ بنا غرض ہے ایک جگہ حکمت اگر اس جزو کو سمجھ لیا جاوے تو اُمید ہے کہ سب اشکالات ختم ہوجاویں۔ واللہ الہادی الی سواء السبیل تاریخ ۲۸ ربیع الثانی ۱۳۵۲ھ

بانوے ویں حکمت خلاصۃ الکلام فی اذان الجمعۃ بین یدی الامام | یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۲۲ سے شروع اور صفحہ ۵۲۴ پر ختم

ترانوے ویں حکمت رسالہ اقامۃ الطامۃ علی زاعم بقاء النبوۃ العامۃ | اس رسالہ میں شیخ اکبرؒ کے کلام سے جو بقاء نبوت معلوم ہوتا تھا اس کی تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۲۵ سے شروع اور ۵۳۳ پر ختم ہوا ہے

چورانوے ویں حکمت فصل یازدہم در تحقیق صلوٰۃ بر ہوائی جہاز | میرا ایک فتویٰ اسکے متعلق رسالہ الامداد محرم ۱۳۴۵ھ میں صفحہ ۳۱ پر چھپا تھا اس کے متعلق ایک تحریر بشکل سوال وجواب آئی جو ذیل میں منقول ہے اور اُسکے ایک حاشیہ میں جو بعد ظہر سے شروع ہوا ہے میری ایک عبارت مضمون بہ دفع اشتباہ پر اعتراض بھی تھا اسکا جواب مولوی حبیب احمد صاحب نے لکھکر مجھکو دکھلایا جو اس تحریر کے بعد منقول ہے

سوال۔ بر ہوائی جہاز در حالت طیران او یا وقوف او در ہوا سجدہ کردن یا نماز فرضی خواندن جائز است یا نہ۔ بینوا توجروا۔

جواب۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ قال العلامۃ القہستانی فی شرح مختصر الوقایۃ السجود لغۃ ہو الخضوع وشرعاً وضع الجبہۃ علی الارض وغیرہا انتہی۔ وفی البحر شرح الکنز تحت قولہ وکرہ بأحدہما او بکور عمامتہ من فصل اذا اراد الدخول فی الصلوۃ فی اثناء ما بسط۔ والاصل انہ کما تجوز السجدۃ علی الارض تجوز علی ما ہو بمعنی الارض مما تجد جبہتہ حجمہ وتستقر علیہ وتفسیر وجدان الحجم ان الساجد لو بالغ لا یتسفل رأسہ ابلغ من ذلک انتہی وفی الوقایۃ فی اخر باب صفۃ الصلوۃ فان سجد علی کور عمامۃ او فاضل ثوبہ او شیء یجد حجمہ وتستقر علیہ الجبہۃ جاز وان لم تستقر لا یجوز انتہی فالمرکوب الہوائی ان کان مرکبا من

اشیاء صلبۃ بحیث تستقر علیہ الجبھۃ ولا تتسفل بالتسفیل تجوز السجدۃ علیہ والظاھر انہ ملحق بالدابۃ کالسفینۃ السائرۃ والموقوفۃ بالشط الغیر المستقرۃ علی الارض فانہا ملحقۃ بالدابۃ کما یستفاد من رد المحتار قبیل سجدۃ التلاوۃ فالصلوۃ المکتوبۃ علی المرکب الھوائی لا تجوز بدون العذر کما ھو حکم الصلوۃ علی الدابۃ والسفینۃ السائرۃ وھل یلزم التوجہ الی القبلۃ ھھنا کما فی السفینۃ اولا کما فی الدابۃ۔ والظاھر انہ یلزم لان المرکب الھوائی بمنزلۃ البیت کالسفینۃ فان لم یمکنہ یمکث عن الصلوۃ الا اذا خاف فوت الوقت لما تقرر من ان قبلۃ العاجز جہۃ قدرتہ (ومامن حادثۃ الا ولھا ذکر فی کتاب من الکتب المعتبرۃ اما بعینہا او بذکر قاعدۃ کلیۃ تشملہا ۱۲) واللہ تعالیٰ اعلم۔

پچانوےویں حکمت در تحقیق مضمون تظلیل غمام

حدیث ذیل متعلق بعدم ظل الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ ہے۔ الخ فرمایا کہ صاحب مواہب لدنیہ کو یہ حدیث نہیں ملی۔ کما یفہم من استدلالہ بحدیث واجعلنی نورا اور میں یہ سمجھتا تھا کہ بنا علی المشہور اگر حدیث ثابت بھی ہو تو مراد یہ ہوگی کہ ابر آپ کے ساتھ گاہے گاہے رہتا تھا کما ورد فی قصۃ بحیرا الراھب ونسطورا الراہب ذکر الاول فی الخصائص الکبری صـ ۱۲۲ بتحسین الترمذی وتصحیح الحاکم والثانی فی تاریخ الخمیس صـ ۲۶۱ بغیر سند۔ اور گاہے گاہے کی قید اسلئے لگائی کہ صحیح حدیث میں وارد ہے وقد اخرجہ مسلم کہ آپ پر ایک بار ایک صحابی کپڑا روکے ہوئے کھڑے تھے گرمی کی وجہ سے تاکہ آپ پر سایہ ہو جاوے پس معلوم ہوا کہ علی الدوام سایہ نہیں رہتا تھا سو سایہ کا نہ ہونا اسوقت کیساتھ خاص ہوگا جبکہ ابر سر مبارک پر ہو لیکن اس حدیث سے اس گمان کی تغلیط ہوئی کیونکہ اثر شمس کی گرمی روکنے کیلئے ہوتا قمر میں جس کا ذکر حدیث ذیل میں ہے۔ کونسی گرمی تھی جس کیلئے ابر کی حاجت ہوتی وہ حدیث خصائص کبری صـ ۶۸/۱ مطبوع حیدرآباد میں ہے اور اسکے لفظ یہ ہیں۔ اخرج الحکیم الترمذی (وھو محمد بن علی من الاولیاء الکبار والمحدثین والحکماء المتصوفین افاض اللہ علی من برکات انفاسہ القدسیۃ ۱۲ جامع) عن ذکوان ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یری لہ ظل فی شمس ولا قمر اھ۔

خط مولوی محمد اسحق بردوانی۔ الامداد ماہ ربیع الثانی ۱۳۳۶ھ صـ ۳۱ کے مضمون عدم الظل وتظلیل الغمام کے متعلق عرض ہے سید احمد دحلان نے السیرۃ النبویہ والآثار المحمدیہ صـ ۱۵۳ میں حدیث ہجرت کے اس جملہ کے تحت میں (حتی اصابت الشمس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واقبل ابوبکر رضی اللہ عنہ حتی ظلل علیہ بردائہ الخ) لکھا ہے ولا یرد ان تظلل الغمام یعنی تظلیل ابی بکر لان ذلک کان قبل البعثۃ ارہاصا للنبوۃ صلی اللہ علیہ وسلم ولو ینقل احد وقوع ذلک بعد البعثۃ اھ۔ اس سے حضرت والا کی اول رائے کی سمجھ کی تائید ہوتی ہے اور حدیث ذکوان اگر ثابت بھی ہو تو اس کا بھی قبل النبوۃ پر محمول ہونا بظاہر چنداں مستبعد نہیں۔

الجواب۔ واقعی اسمیں یہ بھی ایک احتمال ہے اور دوسری توجیہ بھی جو کہ اس رسالہ میں مذکور ہے محتمل ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ باوجود ابر نہ ہونیکے بھی آپ کا سایہ ظاہر نہ ہوتا ہو اور حر شمس محسوس ہوتا ہو جس سے توقی کے لئے تظلیل ابوبکر رضی اللہ عنہ کی حاجت ہوئی۔ فقط قریب ۱۳۳۶ھ

ف گو حکیم ترمذی ... حدیث ... ضعیف ... خصائص ... اخرج الحکیم الترمذی

مشترک اور نص او پر علیت وصف اشتراک کے کیا ہے۔ انتہیٰ۔

الجواب۔ فی غیث النفع بعد نقل بعض الاختلاف فی البسملة ثبوت عنوان البسملة وسورة الفاتحة انہا وایضا فان المحققین من الشافعیة وغیرہم اشاروا ردی الی الجمہور علی انہا آیة حکما لا قطعا قال النووی والصحیح انہا قرآن علی سبیل الحکم ولو کانت قرآنا علی سبیل القطع لکفر نافیہا وہو خلاف الاجماع وقال المحلی عند قول المنہاج فتتعین والبسملة منہا ای من الفاتحة عملا لانہ صلی اللہ علیہ وسلم عدہا آیة منہا صححہ ابن خزیمة والحاکم ویکفی فی ثبوتہا من حیث العمل الظن انتہی۔ ومعنی الحکم والعمل انہ لا تصح صلوة من لم یات بہا فی اول الفاتحة وہو نظیر کون الحجر من البیت ای فی الحکم باعتبار الطواف والصلوة فیہ لا باعتبار انہ من البیت اذ لم یثبت ذلک بدلیل قطعی واذا قلنا انہا آیة قطعا لا حکما فہو ظاہر عبارة کثیر فیکون من باب اختلاف القراء فی اسقاط بعض الکلمات واثباتہا وکل قرأ بما تواتر عندہ والفقہاء تبع للقراء فی ہذا وکل علم یسال عنہ اہلہ والمسئلة طویلة الذیل وما ذکرناہ لب کلامہم وتحقیق ص۱۹۰۔ اس عبارت سے صاف معلوم ہوا کہ میرا قول بھی گنجائش رکھتا ہے اور قاری صاحب کا بھی دوسرا امر قابل غور یہ ہے کہ اگر قاری صاحب کی شق مقدمات تسلیم کر لئے جاویں تو تراویح کی کیا تخصیص ہے یہ مقدمات تو قرأة فی الفرض میں بھی جاری ہیں تو کیا احناف وجوب جہر بالبسملة فی الفرائض کا التزام کرینگے۔

الحادی والتسعون وجہ حکمة قص النساء شعر راسہن

سوال۔ اخبار زمیندار مورخہ ۲۳ فروری ۱۹۲۹ء میں ایک فتویٰ علماء دہلی وغیرہ کا چھپا ہے جسمیں علاوہ اور خرافات وڈھکوسلوں کے عورتوں کے سر کے بال کٹانیکا جواز صحیح مسلم (باب القدر المستحب من الماء فی الغسل الجنابة) ص۱۴۸ سے نقل کیا ہے کہ بعض ازواج مطہرات بال کٹا کر مثل وفرہ کے کر دیتی تھیں (ولفظہ یاخذن من رؤسہن حتی تکون کالوفرة) اب سوال یہ ہے کہ کیا عورتوں کیلئے بال کٹانے اور وفرہ کے مثل بنانے جائز ہیں یا نہیں اور کسی صحیح حدیث کے اندر بال کٹانیسے صاف ممانعت ہے یا نہیں اور صحیح مسلم کی حدیث کا محمل کیا ہے۔

الجواب۔ اس وضع مسئول عنہ کی حرمت پر دلائل صحیحہ قائم ہیں اور جواز کی دلیل میں چند احتمالات ہیں اسلئے حرمت ثابت اور جواز پر استدلال فاسد۔ امر اول کا بیان یہ ہے کہ مبنیٰ اس وضع کا یقینا تشبہ بنساء الکفار ہے جو اس وضع کو مقصود بھی ہے اور اس میں تشبہ بالرجال بھی ہے گو انکو مقصود نہ ہو اور اطلاق دلائل سے تشبہ ہر حال میں حرام ہے خواہ اسکا قصد ہو یا نہ ہو اور علاوہ تشبہ کے منع پر اور دلائل بھی قائم ہیں (کما یاتی فی الجواب الآتی) اور امر ثانی کا بیان یہ ہے کہ اولا راوی نے اپنا مشاہدہ بیان نہیں کیا اور گو راوی حضرت عائشہؓ کے محرم ہیں مگر یہ الفاظ بعض شمول لعائشة میں نص نہیں۔ نہ راوی دوسری ازواج کے محرم ہیں کہ شعور کا مشاہدہ کیا ہو نہ کسی صاحب مشاہدہ کا نام لیتے ہیں۔ نہ صاحب مشاہدہ کا ثقہ غیر ثقہ ہونا معلوم نہ یہ معلوم کہ اس نے تحقیق سے کہا ہے یا تخمین سے۔ بعض اوقات عورتیں بالوں کو ایسا متداخل کر لیتی ہیں کہ دیکھنے والے کو شبہ تخفیف شعور کا ہوتا ہے۔ ثانیاً وفرہ بقول اصمعی لمہ سے اشبع ہے

اور یہ وہ ہے جو منکبین تک لگتا ہو (نقلہ النووی) پس وفرہ منکبین سے بھی نیچے ہوا پھر ان شعور کو وفرہ نہیں کہا گیا بلکہ وفرہ کی مشابہت فرمانے کے کہا گیا تو اس میں یہ بھی احتمال ہو گیا کہ وفرہ سے بھی نیچے ہوں بلکہ غور کرنے سے یہی احتمال راجح بلکہ متعین ہے کیونکہ اگر وفرہ سے کم ہوتے تو اس کیلئے لغت موضوع ہے مثلاً لمہ تو لمہ سے تعبیر کیا جاتا کالوفرہ کہنے کی کیا ضرورت تھی اور وفرہ سے زائد کیلئے کوئی لغت نہیں اسلئے اسکو کالوفرہ سے تعبیر کیا گیا اور اس حالت میں ان میں یقیناً ذوائب و قرون بن سکتے ہیں غایت ما فی الباب اور عورتوں کے قرون و ذوائب سے اتنی قدر کمی اور تخفیف ہوگی تو حدیث کا مدلول نفی قرون نہیں ہوا بلکہ تخفیف شعور ہوا چنانچہ نووی نے کہا ہے فیہ دلیل علی جواز تخفیف الشعور للنساء اور غرض اس تخفیف سے ترک شعور زینت تھی۔ کما قال النووی عن عیاض لعل ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعلن ھذا بعد وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم لترکھن التزین الخ اور اس تخفیف کو اخذ کہنا صحیح اور شعور کو من روسھن کہنا صحیح ہے ثالثاً اس سے قطع نظر علی سبیل التنزل ممکن ہے کہ اس زمانہ میں یہ وضع رجال و نساء کے درمیان مشترک ہو پس کجا یہ وضع خبیث اور کجا صنیع ازواج مطہرات ؎

کار پاکاں را قیاس از خود مگیر | گرچہ ماند در نوشتن شیر و شیر
معجزہ را با سحر کردہ قیاس | ہر دو را بر مکر بنہادہ اساس

اطلاع۔ کان ھذا الجواب المذکور کتب اوائل ثانی رمضان بعبارۃ اخری ثم بدل فی عاشر شوال بھذہ العبارۃ تفصیلاً و تسہیلاً فقط

اسکے بعد ایک اور صاحب کا خط اسی کے متعلق آیا جو مع جواب ذیل میں منقول ہے

سوال۔ مجھے ذاتی طور پر حالات حاضرہ کے مسائل کے متعلق جناب کی کتب اور خیالات سے کافی طور پر واقفیت حاصل ہے اور پوری موافقت ہے صرف ایک مسئلہ یعنی عورتوں کے بال کٹوانے کے متعلق مزید تحقیق مطلوب ہے گو جناب کی تصانیف بہشتی زیور کے آخر حصہ اور صفائی معاملات میں بالوں کے احکام کے ضمن میں آپ کا فتوی موجود ہے کہ کترانا حرام ہے اور وہاں مجمل طور پر حدیث میں آنے کا ذکر کیا گیا ہے لیکن تسکین قلب کیلئے اگر اس حدیث کا حوالہ معلوم ہو جاوے تو جناب کا نہایت ہی شکر گذار ہونگا۔ نیز ضروری ہے کہ کتب فقہ حنفیہ میں بھی کہیں نہ کہیں اس کا ذکر ہوگا اس کیلئے بھی توجہ فرما کر اس کتاب کا حوالہ عطا فرماویں۔ اور اگر مزید طور پر اس مسئلہ پر اپنے محققانہ خیالات کا اظہار فرما سکیں تو باعث عنایت ہوگا۔

الجواب۔ فی الدر المختار عن المجتبی قطعت شعر رأسہا اثمت و لعنت زاد فی البزازیۃ وان باذن الزوج لانہ لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق و لذا یحرم علی الرجل قطع لحیۃ والمعنی المؤثر التشبہ بالرجال اھ وفی الاشباہ احکام الانثی قولہ وتمنع عن حلق رأسہا ای حلق شعر رأسہا الی قولہ الظاہر ان المراد بحلق رأسہا ازالتہ سواء کان بحلق او قص او نتف او نورۃ فلیحرر والمراد بعدم الجواز کراہۃ التحریم لما فی مفتاح السعادۃ و لو حلقت فان فعلت ذلک تشبہا

بالرجال وهو مکروه لانها ملعونة اه وعن علی قال نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم ان تحلق المرأة راسها رواه النسائی (مشکوٰة باب الترجیل) قلت الحلق عام المقدار ایضا کماذکرتم الحدیث فذلک حجة اور اگر حلق عام بھی نہ ہوتا تب بھی چونکہ اس جدید فیشن میں اہل مشاہدہ سے معلوم ہوا کہ سر کا پیچھے کا حصہ منڈا یا ہی جاتا ہے تو حلق بالمعنی الخاص بھی اس کو شامل ہو جاتا اور تشبہ کا عارض اس کے علاوہ ہے جس میں نہایت شدید وعیدیں وارد ہیں و جو قص نصّا منہی عنہ ہے اس کو معلل بعلت تشبہ کہنا بلادلیل ہوگا اس سے وہ علی الاطلاق منہی عنہ ہوگی خواہ اس میں تشبہ ہو یا نہ ہو۔ کا لحلق بالمعنی العام او بالمعنی الخاص اور جو نصًا منہی عنہ نہ ہوگی اس کا حکم تشبہ پر دائر ہوگا۔ ۲۷ رمضان ۱۳۴۲ھ۔

ننانوے ۹۹ ویں نکتہ رسالہ جزل الکلام فی عزل الامام

اس رسالہ میں امام یعنی بادشاہ اسلام کی معزولی کے اسباب کی تحقیق اور متعارض روایات کی تطبیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ سطر سے شروع اور صفحہ سطر پر ختم ہوگیا ہے۔

سوویں ۱۰۰ نکتہ رسالہ ضم شارد الابل فی ذم شارد ابل

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ سطر سے شروع ہوا اور صفحہ سطر پر ختم ہوگیا ہے۔ وقد تم هھنا الفهرس الثانی المسمی بالکلم الدال علی الحکم الصادق و لله الحمد۔

(نوٹ) اصل مسودہ میں اس فہرست دوم میں بعض مضامین فہرست اول کے مکرر لکھے گئے تھے اگرچہ فہرست دوم کی تمہید کے حاشیہ میں اس تکرار کی ایک توجیہ بھی کی گئی تھی بقولہ اور بعض مضامین الی قولہ تمایز ہے لیکن نظر ثانی میں مکررات کو حذف کردیا جس کے بعد اس توجیہ کی بھی حاجت نہیں رہی اسی طرح بعض ایسے مضامین کو بھی حذف کردیا گیا جو محض وقتی ضرورت کیلئے تھے پس مطبوع سابق سے جو النور میں شائع ہوا ہے اختلاف دیکھکر شبہ نہ کیا جائے

فہرست مضامین کتاب بوادر النوادر جلد اوّل

تمت بالخیر

٣١٨٦٥

الفقه ٦م

[illegible]

اشاعت اسلام

[illegible]

رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم

کے حالات [illegible]

نشر الطیب فی ذکر النبی الحبیب صلی اللہ علیہ وسلم

جس میں ولادت باسعادت [illegible]

[illegible] الوارثین

[illegible]

نیک بیبیاں [illegible]

مولوی معنوی [illegible] مدرس حدیث دار العلوم دیوبند [illegible]

[illegible]

مولانا محمد شفیع ناظم دار الاشاعت دیوبند ضلع سہارنپور یو.پی

[illegible] پریس دہلی میں چھپا